This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PAUL GAULTIER

UNIV. OF CALIFORNIA

L'Idéal Moderne

LA QUESTION MORALE — LA QUESTION SOCIALE
LA QUESTION RELIGIEUSE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1908

Prix : 3 fr. 50

Digitized by Google

Digitized by Google

à Monsieur Georges Perrot

Hommage de profond respect

et vive admiration

Paul Gautier

L'Idéal Moderne

Digitized by Google

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

Le Rire et la Caricature; préface par M. Sully Prudhomme, de l'Académie française. 2e édition. Un vol. in-16, contenant 16 planches hors texte, broché. . . . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Charles Blanc).

Le Sens de l'Art; préface par M. Émile Boutroux, de l'Institut. 3e édition. Un vol. in-16, contenant 16 planches hors texte, broché. . . . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

En préparation :

Reflets d'histoire.

Paradoxes et Vérités.

29-18. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 3-98.

Digitized by Google

PAUL GAULTIER

UNIV. OF CALIFORNIA

L'Idéal Moderne

LA QUESTION MORALE — LA QUESTION SOCIALE
LA QUESTION RELIGIEUSE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1908

Droits de traduction et de reproduction réservés.

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

A

FÉLIX DUMOULIN

DIRECTEUR DE LA *REVUE BLEUE*

Bien amical hommage,

PAUL GAULTIER.

Digitized by Google

588852

Digitized by Google

AVANT-PROPOS

Ceci est un livre de bonne foi, de respect pour les idées et de sympathie pour toutes les convictions.

Nul temps ne fut plus travaillé que le nôtre, touchant la conduite de la vie et des sociétés, par des idées plus nombreuses et divergentes. Toutefois, il me semble que plusieurs des conflits qui nous divisent viennent d'une vue superficielle des choses, quand ce n'est pas d'une ignorance radicale les uns des autres. Celui-là même qui oppose l'idéal chrétien à la pensée moderne — et qui les domine tous — me paraît provenir d'un intellectualisme plus soucieux des formules que de l'esprit. C'est donc en allant au fond des théories, en apparence les plus incompatibles, que je me suis efforcé de concilier et, finalement, de résoudre leurs antagonismes en une synthèse supérieure.

*C'est cette synthèse que je présente aujourd'hui au public, sous le titre d'*Idéal moderne. *Il est moins*

Digitized by Google

celui-là que nous vivons que celui qu'il me semble possible et souhaitable que nous vivions.

A défaut d'autre témoignage, je me crois en droit de réclamer un peu de cette bienveillance que je n'ai pas ménagée, d'où qu'ils viennent, à tous les efforts vraiment sincères.

Versailles, ce 23 décembre 1907.

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

LA QUESTION MORALE

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

CHAPITRE I

L'INDÉPENDANCE DE LA MORALE

Après avoir longtemps reposé sur les religions et les métaphysiques, la morale s'en détache de jour en jour davantage avec l'affaiblissement des croyances, d'une part, qui est l'une des marques de notre époque, et, de l'autre, avec l'extension à tous les domaines de l'esprit scientifique, qui ne se contente plus pour « fonder la morale » d'assertions *a priori*, révélées ou rationnelles, d'où dériverait par voie déductive, à la manière scolastique, le code de nos devoirs, valable jusqu'en ses plus minces détails pour l'humanité de tous les pays et de tous les temps. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en afflige, la conscience contemporaine s'en trouve désorientée et comme égarée, tant il est vrai que, faute de justification et pour ainsi dire de raisons, la moralité s'affaisse et disparaît. C'est un fait qui n'échappe pas aux plus avertis des penseurs modernes, si de tous côtés, par le livre et la conférence, par l'enseignement et les enquêtes, les tentatives se multiplient pour expliquer scientifiquement et, partant, consolider la morale en dehors de toute métaphysique, *a fortiori* de tout credo, de façon à

Digitized by Google

rallier la majorité des esprits qu'a rendus exigeants la méthode expérimentale et que divisent, au surplus, des convictions différentes. MM. Fouillée et Boutroux, Darlu et Belot, Lévy-Bruhl et Durkheim, Buisson et Bayet, Rauh et Höffding, Séailles et Cresson en savent quelque chose, pour ne citer que les plus notoires ou les chefs de file. Tandis que les biologistes, les sociologues et les évolutionnistes tentent de fonder la morale sur les sciences objectives, naturelles ou sociales, les philosophes se réclament de la psychologie et, les plus avancés, de l'action, alors qu'il en est d'autres qui lui refusent jusqu'au titre de science pour en faire un art, cependant que certains en prennent argument, tout autant que de ce désaccord, pour affirmer qu'il ne saurait y avoir de morale indépendamment, non pas même de la métaphysique ou de la religion, mais de la révélation.

Que faut-il penser de ces efforts? Sont-ils destinés à réussir ou, au contraire, à échouer et, avec eux, la moralité même? Peuvent-ils espérer légitimer devant la raison, non pas même une ligne de conduite, mais seulement l'obligation d'en avoir une? Peuvent-ils, en d'autres termes, prétendre instaurer une science des mœurs, non pas telles qu'elles sont, mais telles qu'elles doivent être, une science de la morale, ou, à l'inverse, sont-ils condamnés à demeurer pour jamais infructueux et à finir dans le scepticisme moral, destructeur de toute vertu? Sont-ils, en définitive, voués ou non à un échec qui donnerait raison à ceux qui nient qu'il puisse y avoir une morale sans Dieu ou, plus encore, sans préceptes directement révélés?

Digitized by Google

I. — La Science peut-elle fonder une Morale?

La tentative de fonder la morale sur les sciences — et par là j'entends aussi les sciences sociales, c'est-à-dire toutes les sciences objectives, — cette tentative n'est pas nouvelle. Au XVIIe siècle Spinoza expose l'éthique « more geometrico » tandis qu'au XVIIIe Diderot et d'Holbach ne trouvent rien de mieux que de la modeler sur les sciences naturelles. L'entreprise avait de quoi séduire un temps aussi imbu de science que le nôtre. Elle n'y manqua pas. « La science, dit Büchner, doit prendre la place de la religion; la croyance à la réalité d'un ordre naturel et immuable des choses celle de la croyance aux esprits; la morale naturelle celle de la morale artificielle ou dogmatique. » Combien de fois, d'autre part, M. Berthelot n'affirma-t-il pas que la science suffisait à la conduite de la vie!

Par son objet, la biologie devait, plus que nulle autre, être sollicitée de fournir un appui à l'éthique, car elle peut, à certains égards, en être considérée comme le prolongement. Aussi bien, nombre de savants s'autorisèrent-ils au siècle dernier des découvertes accomplies en physiologie pour en faire sortir une morale. Les uns se réclamèrent de Darwin pour soutenir le « droit au meurtre »; pour étendre aux races et aux peuples la loi du fer et du sang; pour prôner, enfin, la force « accoucheuse des sociétés ». Ils se firent les défenseurs du droit du plus fort d'où l'impérialisme est sorti; ils légitimèrent le désir d'exploiter, d'attaquer autrui, d'en faire sa propriété

Digitized by Google

ou son instrument, sous prétexte que c'est ainsi que débutent les sociétés. A l'opposé, d'autres invoquèrent la solidarité, qui se rencontre aussi partout dans l'animalité, pour se faire les apôtres de la coopération, de la mutualité, de l' « entr'aide ». L'hérédité et la sélection, la division des fonctions et l'association trouvèrent, à tour de rôle, des protagonistes qui s'essayèrent chacun à fonder une éthique sur ces divers aspects de la vie animale. C'est de la sorte que nous eûmes une morale de la solidarité et une morale de l'association, une morale du *struggle for life* et une morale de l'hérédité, au gré de chaque savant ou, plutôt, du hasard de leurs études.

Il est superflu de montrer ce que toutes ces prétendues morales ont d'arbitraire, fondées qu'elles sont sur des généralisations hâtives, dont l'énumération incomplète est le moindre défaut. Vierges de ce sophisme originel, elles n'en seraient pas moins de « pseudo-morales », comme les appelle M. Fouillée. La biologie, en effet, est cantonnée dans l'étude de la vie organique et, comme telle, se trouve impuissante à régler les mouvements de l'esprit, qui est au-dessus des fonctions du corps de toute la distance qui sépare la respiration ou la digestion d'un élan du cœur ou d'une grande pensée. Si elle y a son point d'appui et de départ, la vie psychique n'est pas tellement engagée dans la vitalité physique qu'elle s'y réduise. Dès lors, comment la biologie pourrait-elle fournir autre chose que des indications à cette existence non seulement psychique mais idéale qu'est la vie morale? Comment pourrait-elle seulement expliquer la conduite de beaucoup d'hommes, le sacrifice, alors que l'examen des fonctions physiologiques nous enseigne uniquement à satisfaire nos appétits? Chercher la norme

Digitized by Google

du moral dans le vital, c'est vouloir ramener non seulement l'esprit, mais la moralité qui le transfigure, à ce qui les conditionne et ne les explique point; c'est prétendre guider la volonté sur ce qu'elle dépasse doublement, sur ce qu'elle a pour propriété, je dirais presque pour mission ou, tout au moins, pour fonction, de dépasser. C'est comme si on voulait réduire toute la vie de l'animal à celle du végétal immobile et insociable. Rien de moins scientifique au vrai sens du mot, la science ayant pour règle primordiale de ne jamais généraliser au delà de ce que comporte l'observation. Rien donc de plus extra-scientifique et de moins justifié que tous les essais, quels qu'ils soient, qui ont été faits de divers côtés, — que ce soit par M. Gumplowicz ou par M. Lilienfeld, pour ne rien dire de Nietzsche, — d'une morale purement biologique. Du reste, la biologie est moins l'étude de la vie que de son mécanisme extérieur et fonctionnel, qui est lui-même la manifestation d'un quelque chose qui sent ou qui tend à sentir, à penser, à vouloir, d'un quelque chose de psychique qui déjà lui échappe. Impuissante à épuiser la notion de son objet, de quelle manière pourrait-elle régler ce qui est hors de ses prises, non seulement par sa suprématie, mais encore par son intériorité?

C'est alors qu'interviennent les sociologues qui, parce qu'ils envisagent non plus les animaux, mais les sociétés humaines, semblent avoir d'autant plus de droits à ériger une morale sur la sociologie que la moralité fait naturellement partie des phénomènes qu'elle étudie. Point d'action morale, en effet, qui ne soit sociale par quelque côté, tout au moins par ses conditions et son retentissement sur la collectivité,

Digitized by Google

Aussi bien, comme les biologistes de la vie, ils font du bien social l'unique mesure de la moralité, de sorte que leur morale en est une, non plus de la lutte, mais de la solidarité. Quand on objecte à cela que la solidarité est un fait bien plus qu'un commandement, une réalité plutôt qu'un idéal; qu'une vérité sociologique et, partant, tout extérieure à notre conscience ne nous oblige point, en définitive, par sa seule considération à nous sacrifier à l'intérêt commun, ils répliquent que ce devoir nous est imposé, en fait, par la nature des choses qui, en l'espèce, est la pression sociale, c'est-à-dire des lois, de la coutume, de l'opinion. Point d'autre origine pour eux, non seulement à la forme, mais au contenu de tous nos devoirs. Suivant M. Durkheim et ses disciples, la valeur morale des actes s'impose aux individus pour des raisons qu'ils ignorent. A chaque époque il y a un certain nombre de qualités communes dont une société a surtout besoin. Bravoure ou résignation, science ou humilité, ce sont les nécessités sociales qui décident de leur valeur. La moralité ou l'immoralité dépendent d'elles, tant et si bien qu' « il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune ». Il n'y a donc ni bien, ni mal, à leur avis, je ne dis même pas en soi, mais par rapport à la nature de l'homme. Il n'y en a que relativement à la commodité ou incommodité, non pas des sociétés en général et obéissant à des lois fixes, mais de telle société déterminée à telle période de son histoire, sans que ce qui est vrai de l'une le soit nécessairement ou le devienne jamais d'une autre. La valeur morale, qui trouve, pour les moralistes de l'école sociologique, son unique explication et sa seule

Digitized by Google

justification dans le développement des sociétés, est, somme toute, le résultat d'une moyenne qui est variable d'un milieu à l'autre et en voie perpétuelle de modification. Le bien commun, l'intérêt général ne s'imposent pas, selon eux, d'autre façon à la conscience individuelle, sans compter qu'on explique la priorité des tendances altruistes sur les autres par ce fait que seuls ont pu survivre les groupes où elles ont dominé.

Une telle morale repose, sans doute, sur un grand nombre d'observations justes. Il est incontestable que la morale est sociale en partie, non seulement parce qu'elle s'insère dans la trame des faits sociaux, mais par tout ce qu'elle contient d'obligations ayant proprement la société pour objet : devoirs de justice, de charité et d'amour, de sacrifice enfin des intérêts particuliers aux intérêts généraux. Elle l'est encore par ce fait avéré que les règles morales ne sont pas que d'inspiration personnelle, — révélation intérieure ou « voix de la conscience » à la Jean-Jacques ou à la Jacobi — mais qu'elles se trouvent concrétées dans les coutumes et les opinions, au point qu'il est beaucoup d'actes que nous louons ou blâmons tout simplement par habitude. Tout cela est vrai. Mais ce qui ne l'est assurément pas, c'est, comme les sociologues croient en faire la preuve avec l'inceste, de prétendre expliquer par de lointaines défenses la totalité de nos jugements et sentiments moraux. Tout en reconnaissant la part de l'accoutumance et du « tabou », ou défense primitive, dans l'irrésistibilité présente de quelques-uns d'entre eux, on ne voit pas pourquoi on devrait se livrer à de longues recherches historiques pour les expliquer alors qu'à travers lacunes et erreurs ils sont indiscutablement fondés en raison. Pourquoi leur dénier tous motifs rationnels, plus ou moins implicites

Digitized by Google

et confus, présentement et à l'origine? Est-ce que la répulsion que nous éprouvons pour le parricide ne se justifie pas rationnellement? Est-il besoin pour la comprendre de recourir à l'étude des sociétés primitives? En le proscrivant, nos ancêtres eux-mêmes n'avaient-ils trouvé dans leur intelligence, si rudimentaire qu'elle fût, aucun considérant contre lui? Il faudrait admettre alors que l'homme n'eût pas été l'homme, car tout ce qu'on en sait s'inscrit en faux contre la supposition d'un pareil mécanisme. Cette hypothèse même une fois admise, d'où seraient venues ces défenses qui dénotent bien une origine raisonnable, puisque les animaux n'en ont pas de semblables, tant il est vrai que rien de l'homme, non plus que l'homme lui-même, ne se conçoit sans la raison? Dès lors, comment exclure cette faculté de l'institution, même dissimulée, de la morale? Depuis quand, enfin, remonter aux origines d'une institution revient-il à l'expliquer? C'est une étrange illusion, et dont beaucoup de sociologues sont victimes, que de s'imaginer que l'histoire nous fournit des raisons ou qu'elle nous en dispense. Elle décrit et c'est tout. S'il appartient, ensuite, à l'historien de rattacher les événements aux états d'âme qu'il ressuscite à l'aide des faits qu'elle lui fournit, il importe de ne pas confondre cette tentative d'explication avec l'histoire même, qui est exclusivement « relation ». Or c'est expliquer, bien qu'on prétende le contraire, que de rendre compte des faits uniquement par leur succession. Les moralistes de l'école sociologique l'oublient trop souvent qui versent dans ce sophisme de l'« historicité » ainsi que l'a dénommé M. Maurice Blondel. Pour rendre compte des institutions, ils en négligent trop souvent la clef, qui est intérieure et psychique. Quelque

Digitized by Google

instructive et profitable qu'elle soit, la sociologie — c'est-à-dire l'histoire de la civilisation et des mœurs, à quoi elle se réduit présentement, — ne nous en donne que l'extérieur et, pour ainsi dire, le cadran : le ressort lui échappe. Que les lois morales aient commencé par être des ordres sociaux, cela n'infirme pas leur source psychique et rationnelle, quelque confuse et trouble qu'elle ait pu être au début. Quoi qu'on fasse, la morale ne peut s'expliquer par la société seule, indépendamment des facteurs personnels, psychiques et, par conséquent, rationnels qu'ils supposent. La morale n'est pas qu'une convention, sans racines dans notre nature, comme, par ailleurs, certains théologiens sont trop tentés de l'admettre. Nous ne naissons pas dans un état de « stupidité morale » absolue, ainsi que George Eliot le voulait dire. C'est l'homme après tout qui a inventé la morale. S'il n'en avait pas porté le germe en lui, elle n'aurait pu croître, non plus qu'un chêne sans le gland d'où il est sorti. Et puis que sont, en fin de compte, les nécessités sociales, sinon des nécessités humaines encore? Que seraient-elles sans la finalité individuelle?

Ceci posé, il est impossible de prescrire des règles de conduite uniquement, d'après des considérations sociologiques de solidarité ou d'intérêt commun. La société est un fait et rien de plus. Au nom de quoi devrais-je me sacrifier à elle? Si elle me représente la somme des plaisirs individuels, pourquoi immolerais-je le mien à celui d'autrui? Ce n'est que du point de vue mathématique que le total du bonheur des individus est supérieur à celui d'un seul. Au mien, mon bonheur vaut mieux que celui de tous les autres. Or, comme je ne puis — le plus souvent — acheter le leur qu'au prix d'une souffrance personnelle, que trouver dans la

Digitized by Google

sociologie qui incite à pareil échange, on peut dire à ce marché de dupe? Admettre que l'intérêt est le principe suprême et, d'autre part, que je dois préférer celui de tous au mien, c'est pour obtenir le sacrifice de mes instincts, comme le dit M. Fouillée, faire appel à ce qui m'en détourne. Par quel sortilège, d'ailleurs, faire sortir de l'observation des réalités sociales l'idée de devoir? Elles sont ce qu'elles sont. Je les subis plus que je ne m'y soumets; en tout cas je ne m'y soumets que dans la mesure où il serait imprudent d'aller à l'encontre. Il n'y a rien là qui ressemble à une obligation, ni à un idéal de conduite quelconque.

L'évolutionnisme cosmologique de Spencer prétend résoudre la difficulté, qui rattache la morale aux grandes lois de l'univers, aux lois du devenir, dont elle serait un stade. Il explique comment, en effet, à la suite d'une lente incubation, grâce à la destruction des êtres trop éloignés de la vérité de leur milieu, les sentiments altruistes ont pu naître de l'égoïsme et, ensuite, se le subordonner, en attendant leur réconciliation finale que doit consommer l'avenir. Selon les philosophes de l'évolution, le monde extérieur façonne nos penchants. Il agit comme un régulateur ou un frein qui provoquerait le développement progressif de nos inclinations désintéressées. De même qu'Auguste Comte cherche à l'extérieur, dans les lois de la nature, l'origine de la morale, Spencer fait de l'évolution la base objective des règles de vie. Cette loi étant, à son avis, une loi de progrès, il pense logiquement que la conduite humaine va s'adaptant et s'harmonisant de plus en plus avec l'ordre physique du monde qui doit lui servir de modèle et de fin.

Ces spéculations éthiques n'ont qu'un défaut : c'est

Digitized by Google

que la morale qu'elles prétendent fonder n'en est pas une. Outre qu'il n'y a pour elle — comme pour celle des sociologues — de moralité que relative au milieu, on se borne à en expliquer la genèse, sans y mieux réussir du reste, puisque — à moins de ramener l'altruisme à l'égoïsme ou celui-ci à celui-là, ce qui revient, contre toute évidence, à nier l'un d'eux, — aucune chimie mentale ne fera jamais émerger le premier du second. En tout cas, la morale évolutionniste ne nous renseigne en rien sur ce que nous devons faire. Elle est explicative et point du tout normative. Le serait-elle, du reste, qu'elle ne pourrait, mieux que la morale sociologique, convaincre l'individu de se sacrifier en vue de concourir au progrès universel. Non plus que la sociologie, la cosmologie n'a aucun titre pour proposer à la conscience un idéal supérieur à la vie. Où irait-elle le chercher? Théorie du devenir, elle ne peut ni le surpasser, ni le prévoir. Elle est engagée dans le fait et la contemplation du passé. Elle en est si bien l'esclave qu'afin de sauver la moralité la théorie évolutionniste est obligée de la faire rentrer dans la marche de l'univers, à telles enseignes que son unique précepte « tu dois t'adapter au milieu naturel et social » signifie seulement qu'on ne peut faire autrement. L'humanité, d'après elle, est morale ou destinée à le devenir infailliblement, par le simple jeu de lois qu'il lui est impossible d'éviter. Mais, outre que le progrès est vraiment incompréhensible, abstraction faite de la finalité qui le promeut et de la forme d'idéal que prend celle-ci dans la conscience humaine, qui ne voit que sa fatalité, au lieu de la sauvegarder, achève la ruine de cette soi-disant morale? En effet, si le progrès est nécessaire; si, par conséquent, j'y contribue,

Digitized by Google

tout aussi bien en me réservant qu'en me dépensant, rien de plus absurde que de me sacrifier. Que pouvons-nous à cette ascension continue et quasi automatique? A quoi même sert-il de la connaître puisque nous sommes agis et n'agissons pas? Devenir constant, — en lieu et place de prescription, d'obligation ou même de conseil, — non seulement il n'y a plus d'éthique possible, il n'y en a plus besoin.

Cette conclusion fait éclater dans toute sa rigueur l'incapacité de la science à constituer une morale. Elle met en lumière les empêchements que, par sa nature même, elle rencontre et rencontrera toujours à une telle entreprise, quoi qu'en aient écrit M. Berthelot et de nombreux savants à sa suite qui furent trop oublieux de ses limites.

Et d'abord la science objective ne peut servir à édifier une morale parce qu'elle n'atteint que l'extérieur des choses, alors que la morale est tout intérieure, toute psychologique, objet et œuvre de conscience. Non seulement les sciences de la nature ou des sociétés ne s'en tiennent qu'au dehors, elles prétendent encore tout expliquer par lui. Elles font délibérément abstraction de la finalité, qui est cependant la véritable cause motrice des êtres et de leurs relations, pour ne retenir que leurs rapports phénoménaux, le « comment » en quelque sorte au lieu du « pourquoi », le canevas et nullement le point qui dessine la scène. Quoi de plus opposé au psychique qui est activité et activité intérieure dirigée vers une fin, obscure ou non, réfléchie ou spontanée, et, par conséquent, à la moralité, qui est l'activité consciente d'elle-même se voulant suivant un idéal qui la devance? Quoi, par

Digitized by Google

suite, de plus contraire à la morale qui construit cet idéal d'après les données que lui fournissent à la fois la conscience et le monde, mais le monde pensé par elle, ce que, dans leur dédain de la psychologie, certains savants, en morale et ailleurs, omettent par trop de considérer?

Nous touchons ici au second et principal obstacle, dérivé d'ailleurs du premier, que rencontre la science objective dans ses ambitions morales. C'est que, s'il n'y a pas d'éthique sans un idéal à réaliser, sans un idéal qui ait trait au futur, à ce qu'il convient de faire, qui, par conséquent, domine le fait, il n'existe de science mathématique, physique, chimique, biologique, naturelle, historique et sociale que de ce qui est. Pour le savant il n'y a rien, et il ne doit rien y avoir, de supérieur au fait, au fait matériel. Il est positiviste par vocation. Le physicien se demande ce que sont les lois de la nature, il n'a pas à s'enquérir de ce qu'elles devraient être. A ses yeux, il n'y a ni bien ni mal, ni vice ni vertu. Aussi, tandis que la morale se ramène à des jugements de valeur, la science n'énonce que des jugements assertoriques ou de constat, comme disent les philosophes. Tout comprendre et ne s'indigner de rien, se dire et redire que chaque être est tout et rien que ce qu'il peut être, ainsi que le professait Taine ou Littré, ou encore le maître du *Disciple* de de M. Paul Bourget, n'est-ce pas l'un des caractères de la science positive, qui ne connaît point « de nombres fastes ou néfastes »? La louange et le blâme lui sont inconnus. A plus forte raison, ainsi que M. Bayet en fait la remarque, l'idée d'obligation lui est-elle de tous points étrangère. Outre qu'elle est déterministe par définition, il n'est rien dans le spectacle du monde qui permette d'inférer qu'il existe seulement une

Digitized by Google

règle de conduite. Les sciences appliquées, qui nous fournissent des moyens en vue de fins déterminées, nous laissent libres à leur égard. Elles ne nous les recommandent, ni ne nous les conseillent. La médecine qui nous indique comment nous guérir, ne nous enseigne nullement qu'on doit se soigner, qu'il faut être sain, qu'il est honteux de ne pas l'être. Cela est en dehors de sa compétence.

La science objective est tellement éloignée du concept d'obligation qu'elle ne peut même pas, je ne dis pas expliquer, mais justifier le devoir, le sacrifice de son intérêt à l'intérêt d'autrui. Cela lui paraît irrationnel, tant est vrai qu'entre la morale et les sciences objectives il y a incompatibilité, loin qu'elles puissent lui servir de base et suffire à la constituer.

L'incapacité de la science objective à fonder une éthique est si radicale qu'en s'appliquant à ces matières elle devient purement et simplement une « science des mœurs », comme l'intitule M. Lévy-Bruhl, une science de ce qui est ou, plus exactement, de ce qui « se voit » en morale, alors qu'elle ne consent pas à se duper soi-même en empruntant subrepticement ses données à la conscience. Que cette « science des mœurs », qui est, au vrai, une histoire des croyances, des coutumes et des institutions des différents pays aux différentes époques, devienne, par la suite, une « physique des mœurs dont la mission serait d'étudier comment l'ensemble des prescriptions, obligations et défenses, qui constitue les usages d'une collectivité, s'est formé en fonction des phénomènes sociaux », rien de plus légitime, — à condition cependant qu'on n'ait pas la prétention de tout expliquer par là, jusqu'à exclure le facteur psy-

Digitized by Google

chologique qui est l'essentiel en ces questions, si, comme nous l'avons vu, les influences extérieures ne sont que conditions et point du tout causes efficientes, — mais, à coup sûr, rien de moins moral. Cette science ou « physique des mœurs », pour être très scientifique, au sens ou on l'entend d'ordinaire, — et précisément parce qu'elle l'est tout à fait — n'est nullement une morale par l'exclusion dans laquelle elle tient, définitive ou provisoire, la finalité, l'idéal, la raison et le vouloir humains comme agents d'évolution. De ce que, tout en reconnaissant son existence, elle tire l'idéal de la réalité sociale, dont elle assure qu'il est la résultante, la « science des mœurs » rend impossible toute morale, puisqu'elle ne laisse rien subsister qu'on puisse opposer à cette réalité pour la transformer. Par le fait, non seulement elle détruit la morale, mais, science des œuvres mortes, des actions séparées de leurs motifs internes, elle se dénie à elle-même toute utilité, car, si nos obligations ne dérivent que de la pression du conformisme ou des conditions d'existence des sociétés, leur connaissance ne sert à rien. Notre moralité étant à chaque instant aussi bonne ou aussi mauvaise qu'elle peut l'être, le fait qu'elle existe nous enlève toute faculté de la juger. La « science des mœurs » a pour conclusion naturelle de laisser les choses en état. « Une telle notion, dit avec raison M. Belot, tend plus à supprimer qu'à fonder une technique morale. » C'est qu'en réalité l'histoire, comme les autres sciences, est impropre à fonder des règles d'action, si sa tendance est bien plutôt de nous conduire au fatalisme et à l'approbation de ce qui est comme devant exister.

On s'en convainc à l'épreuve quand cette science affiche l'ambition de donner naissance à une pratique,

Digitized by Google

de jouer, vis-à-vis d'elle, le rôle que tiennent la physique, la chimie, la physiologie et la pathologie vis-à-vis de l'art de guérir. Dépourvue d'idéal et par conséquent de critère, cette pratique ne peut avoir pour objet d'améliorer, mais de « coordonner aussi rationnellement que possible les idées et les sentiments qui constituent la conscience morale d'une époque déterminée ». Son seul but ne peut donc être que d'accommoder ou d'adapter les idées aux mécanismes sociaux et ceux-ci aux idées, de façon à les rendre conformes aux exigences de la conscience des groupes et aux conditions changeantes de la vie sociale. Aucun guide pour diriger ce travail d'ajustage. Il se fait à l'aveugle, de l'aveu même de M. Bayet, sans qu'il y ait d'autre mesure de la valeur et, par conséquent, de la moralité de nos actes que le succès. C'est dire, en somme, qu'il n'y a pas plus de problème moral qu'il n'y a de problème physique ou physiologique. Aussi bien, il ne s'agit plus, pour chacun, d'effort, d'idéal à atteindre et à préciser, mais d'une technique non pas psychique, mais sociale, qui est tout absorbée dans un labeur d'accommodation purement sociologique — assurances, mutualités, œuvres de prévoyance ou autres, — confié à des ingénieurs spéciaux.

Le double vice de tous les systèmes de morale qu'on a voulu faire reposer sur la science apparaît à nouveau ici, dans toute sa force : le manque d'idéal, d'une part, qui prive la morale de toute direction et, pour ainsi dire, de moteur; le parti pris d'extériorité, de l'autre, qui la vide de tout ce qui la fait être, de tout ce qui l'explique et la constitue, la conscience. On a

Digitized by Google

beau dire avec Metchnikoff, qui assimile l'éthique à un art médical au lieu d'un art sociologique, que « la science, en corrigeant dans la structure de notre corps et de nos instincts les défectuosités de notre adaptation aux conditions de notre existence arrivera à supprimer toute occasion d'immoralité », on ne comprend pas — si on discerne toute l'importance de ces modifications organiques dans la conduite de la vie — comment elles peuvent nous dispenser d'idéal, de la contemplation d'un meilleur et, encore moins, comment elles pourraient réussir à rendre l'effort superflu ou à le déterminer en nous du fait de leur seule présence. On ne le comprend pas parce que, ainsi que le dit fort bien M. Delvolvé, on ne peut pas plus identifier la fonction organisatrice de la conscience morale avec ses conditions extérieures qu'on ne peut expliquer une œuvre d'art par les lois de l'acoustique ou de l'optique. L'erreur de la science et, par conséquent, la cause de son échec en morale ou de sa banqueroute — suivant l'énergique expression de M. Brunetière — réside précisément dans la confusion qu'elle commet de la conscience et de ses conditions et, finalement, dans sa totale méconnaissance de l'activité psychique, sans laquelle, cependant, il n'y a pas plus de morale qu'il n'y a d'art ou de science.

Aussi bien, avec une franchise digne d'admiration, M. Lévy-Bruhl s'en remet-il à l'ancienne morale, à la morale psychologique du devoir, du soin de nous conduire, tout au moins jusqu'à ce que la « physique des mœurs » soit constituée et, partant, l'art vraiment rationnel qu'espère M. Bayet ; cet art moral qui, parce qu'il procède uniquement de la science objective, nous semble condamné à la stérilité en tant que substitut de l'éthique.

Digitized by Google

II. — L'Amoralisme scientifique.

Convaincue, par l'avortement de toutes ses tentatives, de son impuissance à établir une règle de conduite ou seulement qu'il doive y en avoir une, la science objective en est venue à nier qu'il puisse y avoir une science quelconque de ce qu'il faut faire, en raison du désaccord ou de la contradiction qui existe entre ces deux notions, — dernière et irrémédiable preuve, de son aveu même, du peu de consistance des morales dites « scientifiques ».

Dans son beau livre *la Morale et la Science des Mœurs*, M. Lévy-Bruhl s'est fait l'avocat de cet arrêt. Il nous en fournit les considérants avec toute la clarté désirable.

D'abord, il montre que la morale est ce qu'on fait, ce qu'on pratique, tandis que la science est théorie. La morale agit; la science observe. Appliquée à la morale, son office se borne à enregistrer les mœurs. Comment les dirigerait-elle? Cela n'est pas de son ressort. Pour ce faire, il lui faudrait se renier elle-même, de théorique devenir pratique, c'est-à-dire se supprimer, s'il est vrai qu'une science normative est quelque chose d'absolument incompréhensible. Au contraire, la morale ne peut être que telle; l'examen des morales soi-disant théoriques qui se sont succédé au cours des âges le confirme. N'ont-elles pas toutes pour mission, insiste M. Lévy-Bruhl, de déterminer les fins de l'homme, l'ordre dans lequel ces fins doivent se subordonner les unes aux autres? Ne sont-elles pas des codes de devoirs? Rien de moins scientifique, si la science ne consiste qu'à découvrir

Digitized by Google

les lois — lois de coexistence ou de succession — qui régissent les phénomènes. Il s'ensuit, d'après l'auteur, que, tout de même qu'une science ne peut devenir morale sans perdre son caractère scientifique, une morale ne peut devenir science qu'à condition de n'être plus morale.

D'ailleurs, souligne-t-il, le moraliste ne peut garder une attitude vraiment scientifique, c'est-à-dire désintéressée. Il n'a pas et ne peut avoir la sérénité du savant qui observe le cours des astres. Il est engagé dans l'action et y vise. Quand il raisonne, il est dupe de ses sentiments. Comme autrefois l'astrologue, il prend ses convictions pour des réalités. Il rationalise ses besoins, ses aspirations, ses désirs. Quoi de plus étranger à l'impartialité qui est la plus nécessaire qualité de l'esprit scientifique? La science ne subsiste, en effet, qu'à condition de rester purement spéculative et insoucieuse des applications que les différentes techniques ou arts en font dériver. Elle n'accomplit de progrès qu'à ce prix, ainsi qu'on le peut constater de la chimie qui ne prit son essor que du jour où elle se débarrassa des prétentions des alchimistes concernant la pierre philosophale pour se consacrer à la recherche purement spéculative. Un tel parti n'est-il pas, d'ailleurs, le plus profitable aux arts mêmes? La médecine en est la preuve, qui doit le plus clair de ses progrès à la séparation qu'on y a opérée entre la pratique et les différentes sciences sur lesquelles elle s'appuie.

Enfin, ajoute-t-on, par cela même qu'elles sont une rationalisation de nos désirs, intéressées et normatives, donc purement subjectives, les morales théoriques relèvent de la métaphysique. Ce sont, au juste, des « métamorales » qui font intervenir des fins en

Digitized by Google

soi, le souverain bien, le devoir, la loi morale, comme autant d'entités d'où elles dériveraient. Rêves de l'imagination, elles ne s'accordent pas, d'ailleurs, le moins du monde sur les fins qu'il convient d'assigner à l'homme. Vestiges de la période métaphysique qu'Auguste Comte place avant l'ère positive, ces systèmes sont étrangers à l'esprit scientifique encore par là. La science non seulement n'admet point d'entités, mais elle ne connaît point de fins : elle n'accorde créance qu'aux faits.

Du reste, à en croire les sociologues, les prescriptions morales qui s'établissent dans une société, sous la pression de la coutume, des opinions et des lois, n'ont rien de fixe. Elles varient, ainsi que les mœurs, avec les circonstances de milieu et d'époque. Pour les avoir tenues comme absolues, M. Bayet taxe Auguste Comte d'infidélité au principe même du positivisme. Selon lui, il n'y a, non seulement aucune règle de conduite commune en fait à tous les hommes, mais aucune codification de devoirs valable pour tous.

Il va de soi, dès lors, que la morale n'a plus de raison ou, très exactement, plus de possibilité d'être. Il ne saurait évidemment y en avoir puisque, d'après cela, la morale est, au fond, toute conventionnelle et réductible au respect des usages, comme, par exemple, pour une femme musulmane celui de sortir la figure voilée. De là, la réduction effective que M. Lévy-Bruhl opère de la science morale à une « science des mœurs », d'une science normative à une science d'observations purement historiques et sociales.

Malgré qu'ils en aient et qu'ils s'efforcent en vue du contraire, les moralistes qui font de l'éthique une

Digitized by Google

question de sentiment ou de foi contribuent indirectement, au même résultat. Le « moralisme » de Kant qui affirme que la loi morale est posée par la raison sans raison; celui de Renouvier ou de Secrétan, qui enseigne que nous devons croire au devoir par devoir, soustraient en effet la morale à toute justification rationnelle, à tout contrôle et, *a fortiori*, à toute science. Ils prêtent le flanc, quand ils ne les provoquent pas, — sans le vouloir — à toutes les critiques que les sociologues accumulent contre la possibilité d'une science de la morale. Soucieux de transformer l'éthique en affaire de foi, et parce qu'il lui enlève tout fondement dans la nature humaine ou la nature cosmique, — alors que, par ailleurs, il s'est volontairement privé du secours de la métaphysique ou de la religion, sans lesquelles il ne peut tenir ses positions, — le « moralisme » condamne la raison théorique à ne pouvoir jamais légitimer la morale. De quelle façon instituer une enquête à son sujet alors qu'on n'a pas même le droit, fût-ce provisoirement, de la mettre en doute? Il confirme ainsi, bien qu'inconsciemment, l'opinion de ceux qui contestent que la conduite humaine, la conduite à suivre, puisse devenir objet de science.

Ce n'est pas tout. Le « moralisme » prépare la négation de la moralité même, c'est-à-dire de la pratique, qu'il prétendait mettre au dessus de toute atteinte. Effectivement, parce que la foi morale qu'il institue est un sentiment sans aucun fondement dans la conscience ou dans la nature, l'idéal moral qu'il invoque s'y superpose comme s'il lui était, non seulement tout à fait étranger, mais hostile. C'est autoriser les réflexions des Stirner et des Nietzsche, qui, après avoir qualifié la morale d'illusion, l'accu-

Digitized by Google

sent d'être nuisible, de marcher contre la nature et, pour ainsi dire, à rebours. C'est, en définitive, tarir la moralité à sa source pour les mêmes raisons que les sociologues, bien que par d'autres voies : pour ne laisser aucune prise à la science sur la moralité, tout comme ils lui refusent, avec la possibilité, le droit de s'en occuper.

M. Lévy-Bruhl a beau dire, avec les moralistes du sentiment, que la pratique ne requiert pas la théorie ; qu'elle subsiste sans elle. Outre que cela n'est guère vrai de toutes les pratiques, des pratiques industrielles notamment, qui ne vivent et ne s'enrichissent que de la spéculation, si le laboratoire a fondé l'usine, les mœurs fléchissent dès que la loi morale ne semble plus susceptible de justification, car on n'y croit plus ou, pour le moins, on est amené tôt ou tard à n'y plus croire.

C'est qu'aussi bien, — malgré fidéistes et sociologues — l'homme est raisonnable ; sa foi n'est pas et ne peut pas être aveugle ; il ne saurait accorder sa confiance à ce qui n'a même pas une apparence de raison, comme, dans leurs théories, ce serait indubitablement le cas de la loi morale. Si elle n'est fondée sur rien, il est non seulement loisible, mais juste, de s'y soustraire quand elle contrarie nos appétits, alors qu'il ne peut en résulter pour nous aucun dommage. C'est en vain qu'en niant la valeur rationnelle de la morale on prétendrait en conserver les avantages. La seule morale qui subsisterait serait celle du gendarme. « Malgré nos raisonnements, objecte M. Lévy-Bruhl, nous sentirons toujours le blâme de notre conscience. » Oui, pendant quelque temps et par habitude, mais il ne tarderait pas à disparaître,

Digitized by Google

peut-on lui répondre, sous l'influence d'une critique qui lui retire toute valeur. Sans doute l'honnêteté peut survivre au scepticisme moral; il n'en est pas moins, pour elle, une cause de déchéance. Depuis quand les idées ne réagissent-elles plus sur notre activité? La réflexion ne dissout-elle pas jusqu'aux instincts les mieux enracinés? C'est une loi de psychologie contre laquelle on ne peut s'inscrire en faux. Les idées sont des forces et, comme ce mot l'indique, elles influent sur la conduite. Le malthusianisme en est une preuve, tout de même que les croyances religieuses. La pratique morale n'est nullement indépendante — comme l'est la géométrie, par exemple, de l'idée qu'on se fait de l'objectivité de l'espace — de l'opinion que j'ai sur ce qu'on nomme « devoir ». Il n'en va pas autrement de ses prescriptions de détail. N'est-il pas, pour lui donner tout son poids, d'une grande importance pratique de rattacher l'interdiction de l'inceste à la conception que nous avons de l'amour? Quoi qu'on dise, la possibilité qu'on attribue à la moralité de pouvoir être raisonnée et, conséquemment, justifiée est la sauvegarde, non seulement de la pratique en général, mais de toutes les lois particulières qui la déterminent. Contester à la science morale le droit d'exister est aussi bien, qu'on le veuille ou non, travailler à faire descendre l'amoralisme, l'amoralisme scientifique, de l'intelligence dans la conduite.

N'est-ce pas, en fait, à confirmer ce relâchement que s'emploie la « science des mœurs »; cette science à laquelle — nous venons de le voir — le fidéisme moral tend, par ricochet, à réduire l'éthique pour se refuser à lui attribuer aucun fondement dans la réalité,

Digitized by Google

et qui reste seule sur les ruines de la science morale? Si, dans leur variété, toutes les morales se valent; s'il n'y a point d'autre critère pour en juger que les conditions d'existence des sociétés dont elles sont les produits; si la seule explication de leurs commandements se trouve dans les conventions sociales, comme celle qu'on impose au chien de « rapporter » ou de « donner la patte », ne serai-je pas tenté d'y échapper pour peu qu'ils me gênent? Quel respect pourrai-je avoir et, par conséquent, quel souci — quand je n'y serai pas contraint — d'observer de semblables prescriptions? Rattacher la pudeur à quelque superstition ou à l'instinct de propriété de l'homme sur la femme, c'est, indubitablement, m'enlever toute considération pour ce sentiment et, par suite, consommer la ruine même de sa tradition. Expliquer, comme le fait M. Durkheim, la prohibition actuelle de l'inceste exclusivement par les superstitions du « tabou », n'est-ce pas nous disposer, en quelque sorte, à en rejeter l'interdiction comme sans valeur? N'est-ce pas en diminuer théoriquement la certitude et, par voie de conséquence, amoindrir la répulsion qu'il nous inspire? C'est la conclusion obligée de toutes les tentatives, que fait la sociologie, pour rendre compte des règles de la conduite humaine par quelque chose de grossier et de non primitivement moral.

En vain, M. Lévy-Bruhl réitère-t-il que la morale d'une société donnée « s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique ». La morale n'a rien de fatal. Pour la critique qu'on en peut faire, il n'y a pas besoin d'insister : il suffit de considérer M. Lévy-Bruhl lui-même et tous ceux qui la remettent en question à peu près tous les jours. Quant à l'indif-

Digitized by Google

férence ou aux désobéissances auxquelles elle peut donner lieu, elles sont trop nombreuses pour que personne s'avise de croire qu'il est impossible d'enfreindre ses ordres. Nous ne sommes pas des automates. Du fait de la réflexion, qui est capable de désagréger les habitudes les plus invétérées, la moralité, bien que M. Letourneau l'y ramène, n'a pas l'inéluctabilité du dressage dans l'animalité, du trot par exemple chez le cheval. Elle n'est pas nécessaire, quelque redevable qu'elle soit à l'habitude et à l'hérédité. L'éloignement que nous avons à l'égard du meurtre — pour s'en tenir à l'habitude morale la plus enfoncée en nous — n'a rien de l'infaillibilité de certains instincts acquis par les animaux. La vérification en est journalière. La moralité est si peu infaillible, du reste, que, grâce à la réflexion qui renchérit sans cesse sur le but à atteindre alors qu'on y veut rester fidèle, elle n'est jamais achevée : elle est en un progrès perpétuel ; bien plus, elle ne subsiste qu'à ce prix. C'est dire combien elle est fragile et qu'elle n'est pas du tout comparable aux fonctions organiques. Elle ne demeure pas en dépit des objections supposées valables et malgré la raison. Présenter la moralité comme un fait donné, sans autre justification dans la réalité et indépendamment de tout système de pensées, — nous avons vu, avec la sociologie, le fidéisme abonder dans ce sens — c'est risquer de la voir s'évanouir sous l'influence de pareilles idées.

Nonobstant M. Lévy-Bruhl, le scepticisme pratique, qui résulte logiquement de la conviction où l'on est de l'illégitimité d'une science de la morale, a son naturel et nécessaire aboutissement — à moins

Digitized by Google

de recourir, comme autrefois Hobbes et actuellement M. Hodde en Angleterre, à la force sociale prise pour équivalent de l'éthique — dans un amoralisme qui permet, à son tour, toutes les fantaisies de l'immoralisme de la puissance ou de la volupté, ainsi que Nietzsche en est l'illustration qui commença par renverser les tables de valeurs et contester à l'éthique le titre de science.

III. — La Science de la Morale.

Loin de réussir à fonder la morale, la science, telle qu'on l'entend d'ordinaire, — la science objective — tend, au contraire, à la supprimer. Rebelle à toute considération de finalité et à toute appréciation de nos actes sous ce rapport, elle cherche dans le développement des sociétés humaines l'unique explication de la moralité. Elle fait de celle-ci un conséquent sans valeur propre et sans influence, simple fait social, qui, à ce titre, doit rentrer dans la sociologie et ne peut, selon elle, faire l'objet d'aucune connaissance spéciale digne de mériter le nom de science. Malgré la phraséologie dont on se paie communément à leur endroit, les sciences de la nature sont amoralistes par essence. Il ne peut en être autrement, comme ne pénétrant jamais le fond des choses, c'est-à-dire l'esprit.

Cependant il est permis de penser que les griefs qu'on invoque contre l'éthique, au nom de la science, viennent d'une restriction abusive de ce concept sous l'influence du positivisme, qui admet faussement, selon nous, qu'il ne peut y avoir de connaissance scientifique que des faits sensibles, — c'est-à-dire qui

Digitized by Google

se voient, qui se touchent, s'entendent, se flairent ou se goûtent, — à l'exclusion de tous les autres, faits de conscience ou faits psychiques que nous apercevons directement ; qui sont à eux-mêmes leur lumière et sans lesquels les faits matériels seraient comme n'existant pas pour nous ; sans lesquels, du reste, ni l'art, ni les lettres, ni la science même ne seraient possibles, engagés qu'ils sont dans toutes nos opérations et, peut-être à cause de cela, oubliés ou méconnus, comme l'est parfois un instrument coutumier.

Pourquoi n'y aurait-il pas de science de ces faits, si toute connaissance exacte en est une ? Ne peuvent-ils être observés et vérifiés ? Ne sont-ils pas immédiatement saisis et, de tous les faits, les seuls qui le soient sans intermédiaire ? En réalité cette science existe, et c'est la psychologie que certains savants ont tort de ne pas admettre, alors que la question qui se pose à tout esprit qui réfléchit est, ainsi que le dit excellement M. Rabier, bien plutôt de la légitimité des autres sciences.

De ce nouveau point de vue, du point de vue intérieur et psychologique, il est évident qu'il y a une morale. Nous en faisons l'expérience tous les jours : immédiatement sur nous-mêmes et indirectement sur les autres, par leur conduite, leurs aveux, leurs confessions. C'est un fait que dans toute conscience d'homme — et rien n'autorise à croire, si tout invite au contraire, qu'il n'en soit pas ainsi dans la conscience du plus fruste des sauvages — il y a un idéal à réaliser, qui s'impose, qui commande l'action ou l'abstention ; idéal d'abord enveloppé et confus, divers même parce que partiel, puis de plus en plus clair et

Digitized by Google

synthétique jusqu'à devenir idéal moral, c'est-à-dire de la volonté se posant une règle à elle-même et se subordonnant, en quelque sorte, tous les autres d'où il surgit au cours de l'évolution tant de la personne que de l'humanité. Il nous apparaît comme un guide, un modèle et un critère. La preuve en est dans les appréciations de louange ou de blâme, dans les sentiments de réprobation ou d'estime qu'à chaque instant nous formulons ou éprouvons à propos des actions des autres ou de nous-mêmes. Voilà le fait moral, — fait positif, clair et évident, — contre lequel rien ne saurait prévaloir, et qu'il faut admettre, dit M. Lalande dans une excellente étude sur *Une fausse exigence de la raison en morale*, comme on admet qu'une droite finie peut se partager en deux parties égales. C'est non seulement un fait, mais une nécessité pratique. Aussi bien, on a raison d'avancer qu'on doit croire au devoir, non — ainsi que les néo-criticistes le voudraient — en désespoir de cause et par une affirmation aveugle, mais au contraire raisonnée ; comme à un fait et, plus qu'à un fait, à une nécessité de la pratique dont la pratique même nous convainc, ainsi que les pragmatistes, et M. Belot en particulier, ont eu raison de le montrer. Le devoir n'est pas seulement un moment normal, c'est un moment nécessaire de toute vie psychique. Par le fait, nous en avons l'expérience. Il y a, pour reprendre le titre d'un beau livre de M. Rauh, une « expérience morale », intérieure ou subjective, que confirme l'expérience de nos semblables, vivants ou morts, ainsi qu'il appert de leur témoignage et de la déposition de l'histoire. L'idéal moral, l'effort qu'il nécessite, son progrès au fur et à mesure de sa réalisation sont inscrits dans les annales de l'humanité, les

Digitized by Google

mœurs, les institutions, les coutumes, les croyances et les législations. Il n'est pas jusqu'aux « tabous », jusqu'aux superstitions primitives — pour mélangées qu'elles soient — qui ne révèlent sa présence comme en germe et à l'état d'embryon. Du reste, se perpétuer dans l'être n'est-ce pas essentiellement devenir, tendre déjà à substituer à l'état présent un état meilleur? La moralité est un fait donné dans l'expérience humaine antérieurement à tous les systèmes. L'action morale prime la science dont elle constitue l'objet.

Sans doute, les sociologues — M. Lévy-Bruhl en tête — ne contestent pas la réalité de ces faits. Ils les présentent seulement comme des sortes d'épiphénomènes, de manifestations sans importance, presque sans influence, véritables phosphorescences de la société — si on peut s'exprimer ainsi à l'imitation de ce que certains physiologistes disent de la pensée — un surcroît ou un luxe privé de toute action. Aveuglés par la contemplation exclusive des phénomènes objectifs, il ne leur vient pas à l'esprit que sans les faits subjectifs, sans les faits moraux, les mœurs, les institutions et les codes n'existeraient pas. Ils ne remarquent pas que ce sont ces faits tant dédaignés qui sont les auteurs de ceux-ci et, par conséquent, leur explication, tout comme le mollusque de sa coquille. Les mœurs ne sont-elles pas, en quelque sorte, les stratifications qu'avec la vie psychique tout entière la vie morale laisse après elle et qui en témoignent ? Dire, à l'inverse, que ce sont les mœurs qui créent les faits moraux, c'est prendre l'effet pour la cause, s'il faut, dans cette supposition, — par une régression qui s'impose et que plusieurs n'ont pas manqué de suivre — leur attribuer jusqu'à

Digitized by Google

la production des faits psychiques eux-mêmes. Dans l'hypothèse qui explique, non pas la transmission de ses modes, — ce qui est juste — mais l'existence de l'idéal moral uniquement par l'opinion, les coutumes et mœurs ambiantes, en un mot par une sorte de mimétisme psychique, comment rendre compte de son apparition? Par les institutions. Mais comment expliquer celles-ci à leur tour? Par les conditions sociales et physiques d'existence. Mais alors comment rendre compte du progrès, non pas simplement de l'idéal moral, ni des mœurs, mais de ces conditions mêmes d'existence, indépendamment de la conception d'un meilleur, c'est-à-dire d'un idéal encore, tout au moins de bien-être, et, comme tel, nécessitant un effort, donc déjà quelque moralité? Cette assimilation de ce qui dépend de nous et existe par nous, au moins partiellement, avec ce qui n'en dépend aucunement, nous accule à l'inexplicable, au mystère, alors que la solution est proche de nous, qu'elle est nous-même dans notre activité psychique et morale, dans la conception que nous avons d'un idéal supérieur aux faits et vers lequel nous nous efforçons, qui croît et s'élève au fur et à mesure que nous l'intégrons dans la réalité. Si l'homme était passif, s'il ne gardait pas la soif de quelque chose de mieux au plus intime de lui-même — préfigure et moteur en quelque sorte de ce qu'il est appelé à vivre — tous les événements du monde, toutes les conditions géographiques, climatériques, physiologiques, sociologiques et autres réunies ne réussiraient pas à faire éclore en lui le moindre idéal comme fin de ses activités. L'inertie n'a jamais engendré l'action. On ne rencontre dans une chose que ce qu'elle contient; on n'en explicite que ce qui y est déjà, à l'état plus ou moins amorphe et

Digitized by Google

confus, mais présent tout de même. L'idéal moral est si peu, comme tout idéal, un produit que — M. Séailles l'a montré — il y a de réels « inventeurs moraux ». Socrate et Jésus peuvent d'autant moins s'expliquer par le milieu social qu'ils furent précisément en réaction avec lui et condamnés par lui. N'est-ce pas le cas de tous les saints qui furent, en quelque manière et au sens large du mot, des hérétiques à la société de leur temps, des novateurs? On le discerne bien à leurs aventures comme, dans un ordre différent d'idées, à celle de tous les grands hommes : la persécution fut, en général, leur partage.

Maintenant, que le sentiment d'obligation que nous ressentons en face de l'idéal ne soit qu'une illusion engendrée par l'influence qu'exerce sur nous l'atmosphère sociale où nous vivons ; qu'il soit le vestige d'un long dressage ou asservissement, cela ne se comprendrait pas si, bien qu'il puisse débuter sous cette forme, il nous commande en qualité d'idéal. Il n'y a pas de devoir que de ce qui est susceptible de nous attirer récompense ou châtiment. Et, même dans ce cas, est présent à la conscience un élément qui, vraisemblablement, appartient à l'autorité propre, à la force persuasive dirait M. Fouillée, de l'idéal lui-même. D'ailleurs, en admettant que ce sentiment d'obligation soit d'origine purement extérieure, comment expliquer qu'il s'accuse avec d'autant plus de force dans une conscience qu'elle dépasse le niveau moyen, si la conscience des héros et des saints le ressent avec plus de vivacité que le commun des hommes?

Ceci reconnu, le fait moral ne se réduit pas à une simple forme, à la seule présence, abstraction faite de son contenu, d'un idéal s'imposant à la conscience. Il ne réside pas seulement dans le fait d'être obligé

Digitized by Google

n'importe à quoi, sorte de passe-partout qui prêterait son unique valeur aux divers tableaux qu'il servirait successivement à encadrer; la loi morale n'est pas indépendante de la nature de l'idéal : il n'y a que ce qu'on croit être le bien qui oblige. La morale n'est pas qu'un simple formalisme au travers duquel s'évanouirait toute science de la conduite, de la conduite à suivre, comme indifférent à tous les partis, ainsi qu'il arrive aux mains des sociologues et peut-être à celles de M. Rauh. A la faveur du kantisme, d'une part, et d'une façon de « solipsisme » ou subjectivisme purement individuel, de l'autre, ils refusent à la morale toute fixité autre que de son cadre et, par conséquent, — sous les nécessaires divergences d'application, — l'existence de fins valables pour tous les hommes de tous les pays et de tous les temps. Ils font de l'idéal moral quelque chose de tout relatif et variable qui ne correspond à rien dans la nature, qui ne peut être évalué rationnellement et qui, comme tel, est réfractaire à toute science. Aussi bien, si la sociologie n'accorde à l'idéal moral qu'une valeur de conséquent, c'est le danger d'un pragmatisme étriqué que de ne lui attribuer comme point d'appui que des actes particuliers, au lieu de l'activité intégrale de la personne qu'il dirige. De fait, ce n'est que sous ce jour, comme plongeant dans l'activité psychique et profonde de l'être, comme réfléchissant la loi de son devenir et celle du devenir de ses semblables, — sublimée, pour ainsi dire, au point de s'opposer à l'être même devant lequel il se pose en guise de prolongement et qu'il sollicite tout en exigeant de lui un effort — que l'idéal moral se peut apprécier et justifier.

Certes, on ne peut le construire rationnellement et

Digitized by Google

de toutes pièces : la morale est pratiquée avant d'être raisonnée. Bien qu'à titre d'idéal en chacun de nous elle soit pensée avant d'être agie, elle est vie avant d'être science, libre épanouissement de l'activité avant d'être constituée en systèmes, enfermée dans un corps de doctrines. Donnée en fait dans l'histoire de l'humanité, la morale vécue précède l'éthique; sans elle les moralistes seraient réduits à l'impuissance, — M. Lévy-Bruhl voit juste. Mais ce n'est pas à dire qu'ils soient condamnés à enregistrer, sans plus, les différentes morales qui ont été pratiquées, comme si elles n'étaient que de convention, sans attaches dans la réalité intérieure, dans la nature de notre activité. Les morales ne sont ni le produit pur et simple des faits extérieurs, ni des conceptions en l'air. Il suffit pour s'en convaincre de n'être pas fermé à l'observation psychologique. Ne sont-elles pas toutes, sous des modalités qui tiennent aux circonstances, le reflet des tendances, des aspirations, des instincts et des passions de l'homme?

Or, parmi ces tendances, il y en a d'adventices et d'essentielles, de corrompues et de normales. Tout le prouve, depuis la nature vivante, qui peut dévier de son sens, jusqu'à celle de l'homme, qui, par la poursuite exclusive du plaisir, — grâce à la dissociation que la réflexion opère dans nos fins — peut aller directement au rebours de sa destinée. Il n'est pas jusqu'aux effets des passions, ainsi que M. Th. Ribot les a étudiées, qui ne témoignent de leur perversion, si, loin d'être facteurs d'harmonie, d'extension et de fécondité, — tous caractères que Guyau donne comme signes d'activité normale ou parfaite — elles sont, bien plutôt, ouvrières de désaccord, d'appauvrissement, d'étroitesse et de stérilité. Sans doute, on oppose à

Digitized by Google

cette manière de voir la théorie des moyennes d'après laquelle le normal ne se distingue du pathologique qu'à la majorité de sorte que, si la plupart des hommes étaient bossus, le fait de posséder une taille droite devrait être classé parmi les monstruosités. De même, on prétend que, pour s'être éloignés de l'opinion de leur temps, Socrate et Jésus furent des criminels au même titre que Cartouche et Mandrin. Une pareille thèse ne peut être soutenue que du point de vue d'un intellectualisme outré qui, pour énoncer un jugement de valeur, n'envisage que le nombre indépendamment des fins, — incapable qu'il est de les juger à leurs conséquences, au retentissement qu'elles ont sur l'activité entière qui les engendre et, au dehors, sur les activités étrangères, non plus qu'au nombre des éléments qu'elles coordonnent et harmonisent. Tout proteste à l'encontre et, principalement, le « sens de la vie » qui, en ces matières, vaut bien quelque chose. Ne distingue-t-on pas la santé de la maladie autrement que par un calcul? Malgré tout, il y a une hiérarchie de valeurs, non seulement en morale, mais dans la nature. Il y a du plus et du moins parfait, qu'en éthique, comme ailleurs, il est facile de distinguer à ses qualités de fécondité, d'équilibre, d'intensité et d'étendue.

Bien plus, la perfection est le vœu de la nature, non seulement de la nature humaine, mais de la nature vivante et, dans une certaine mesure, de la nature inorganique. Tout y aspire, ainsi qu'on le discerne au fait de l'évolution, qui contraint les êtres à se dépasser sans cesse en un progrès continu jusqu'à l'homme, auquel il est dévolu, par l'art, la science et la morale, de fonder un règne nouveau, de transformer son milieu et de l'attirer à lui en un effort

Digitized by Google

indéfini vers toujours plus de grandeur et d'harmonie. Le but de la nature n'est ni le plaisir, — comme l'a vigoureusement démontré M. Cresson en s'appuyant sur cette constatation que, s'il peut être cause de quelques-unes de leurs déterminations, il succède nécessairement aux inclinations dont il naît — ni le bonheur, qui n'est lui-même qu'un ensemble de plaisirs, mais la perfection dont, en dehors des causes adverses, le bonheur est le signe, ainsi que l'est le plaisir, suivant Aristote, du bon accomplissement de nos fonctions. En vertu du pouvoir qu'il a de réfléchir son activité et de la transformer en la réfléchissant, chacun de nous est invité à réaliser cette perfection par l'idéal qui s'en présente à son esprit avant d'agir, si ce dernier progresse et se nourrit de l'action même qui l'incarne dans les faits. Corporelle, sensible, intellectuelle et plus spécialement morale, la perfection sollicite toutes nos puissances qui la réclament, en quelque sorte, pour nous et pour les autres, en faveur même des animaux et du milieu où nous vivons. Préfigurée dans la nature qui l'esquisse, nous prenons conscience de cette aspiration par les fins où elle nous invite ou, mieux, qu'elle nous impose comme autant de devoirs.

A travers bien des grossièretés et des erreurs, des divergences et des contrariétés — qu'il faut attribuer à l'ignorance, aux préjugés, aux nécessités sociales, aux différences de milieux, — les diverses morales sont, chacune pour sa part et dans une certaine mesure, le reflet de cette aspiration essentielle de l'homme vers la perfection, comme autant d'étapes de sa marche vers elle. De fait, sous des disparates qui sont d'application ou de degrés bien plus que de fond, on y rencontre des similitudes de prescriptions, qui témoi-

Digitized by Google

gnent, en même temps que d'une ressemblance de nature, d'une identité foncière de tendances. Aussi bien, alors qu'au XVIIIe siècle on était porté, par excès d'abstraction, à considérer l'homme comme partout et toujours le même, on a été enclin au XIXe, par réaction contre l'idéologie du siècle précédent autant qu'à la suite de multiples découvertes archéologiques et géographiques, à oublier les ressemblances entre les hommes au profit de leurs contrariétés. Il a fallu la théorie de l'évolution pour ramener celles-ci à une question de degrés et nous faire entrevoir, à des phases différentes et sous des diversités de détail, une véritable communauté de nature. Ne ressort-elle pas, en quelque sorte avec évidence, de ces rencontres imprévues d'institutions ou de mœurs que des peuples très éloignés et inconnus les uns aux autres, comme les Chinois et les Romains, les Égyptiens et les Turcs, présentent à des périodes correspondantes de civilisation? Au lieu d'attribuer ces analogies à des similitudes externes, pourquoi ne pas les rattacher à des similitudes psychologiques indéniables, qui en sont, apparemment, la cause, si ces conformités extérieures ne manquent pas, à leur tour, d'influer sur la mentalité de ceux qui les créent?

Il vient, dès lors, que le moraliste — qui ne saurait inventer dans sa totalité une morale définitive — est à même de choisir entre les morales existantes; de les apprécier et corriger à la lumière de la psychologie et de l'expérience, tant objective qu'intérieure, et, partant, de « fonder la morale », si, comme le fait remarquer M. Lalande, cela consiste essentiellement à la justifier. Il lui appartient de discerner le vrai du faux dans les conceptions qu'on s'en peut faire en

Digitized by Google

vérifiant si l'idéal moral, dans lequel elles se concentrent, correspond aux aspirations profondes de l'homme; si, sous prétexte d'y obéir, il ne les corrompt pas; si, au contraire, il les surélève dans le sens d'une vie à la fois plus intense, étendue et féconde. Sa tâche sera d'autant plus aisée qu'en dépit de fréquentes régressions et méconnaissances l'idéal moral de perfection semble bien aller se dégageant et précisant dans l'histoire et, par suite, dans les systèmes des penseurs au fur et à mesure qu'il s'intègre davantage dans les mœurs, tout au moins d'une élite.

A cela ne se borne pas son rôle. Après avoir ainsi procédé par comparaison et induction dans la détermination de nos fins, autrement dit de l'idéal moral que, sous la variété des conditions, tous les hommes doivent s'efforcer de réaliser dans la mesure du possible, le moraliste a la faculté de déduire de cet idéal les devoirs particuliers qui en découlent, ce qui fut toujours l'objet de la morale dite « appliquée ». Il n'est pas, enfin, jusqu'à l'adaptation de nos devoirs aux diverses circonstances et situations qui ne soit de sa compétence, si c'est justement du domaine de la casuistique qui, après avoir été tenue en trop haute estime étant données ses tendances à « mécaniser » la vie morale, a vraiment aussi été décriée à l'excès, eu égard aux services qu'elle est appelée à rendre à titre de conseil et d'exemple.

A la méthode inductive succède ainsi, en éthique, le mode déductif. Bien que l'objet en soit différent, à l'instar des résultats, c'est un point de ressemblance qu'elle soutient avec les sciences de la nature, et si l'on accorde — comme il convient — qu'il puisse y avoir science, non seulement de ce qui se répète et par conséquent s'expérimente, mais de tout ce qui

Digitized by Google

peut être connu avec certitude, — malgré qu'il s'agisse ici d'une certitude morale et non plus sensible ou logique — on ne voit pas pourquoi on refuserait à l'éthique cette dénomination.

Pourquoi, ainsi qu'en prend l'initiative M. Lévy-Bruhl, dénier à l'éthique la qualité de science sous prétexte qu'il n'y en a pas qui soit à la fois théorique et normative?

D'abord, cela est faux. A côté des sciences pures qui n'ont aucun rapport direct à la pratique, — comme les mathématiques, la mécanique ou la chimie, — il existe des sciences qui y ont trait, comme la géodésie d'une part, la mécanique et la chimie dites « appliquées » de l'autre, précisément parce qu'elles sont l'adaptation des lois mécaniques ou chimiques à un but d'utilité, qu'il s'agisse de la construction d'une machine ou de la fabrication de l'indigo artificiel. Pour formuler non des lois, mais des règles, des recettes pourrait-on dire, ces connaissances de l'ingénieur n'en sont pas moins des théories, partant des sciences, s'il n'y a de science qu'à cette condition, c'est-à-dire qui ne soit « vue de l'esprit ». Ce sont, au juste, des théories de la pratique ou de la technique, si, par ailleurs, il n'y a de pratique véritable que ce que l'on fait, en l'espèce l'industrie. L'exemple de la médecine qui ne serait qu'un art et en aucune façon une théorie, étant donné qu'elle a pour but de guérir, est inexact. S'il procède de sciences purement spéculatives, telles que la physique, la chimie, la physiologie, la pathologie, la botanique, la toxicologie et autres, cet art a des règles, des préceptes et des formules, qui composent un « corps » ou un ensemble

Digitized by Google

de connaissances, une théorie en un mot : la thérapeuthique, qui, de ce chef, est bien une science de la pratique. N'est-ce pas, d'ailleurs, le cas de la logique à qui, du moment qu'on refuse à ces connaissances techniques le titre de science, on devrait, pareillement, le retirer? On y a garde, tant il « saute aux yeux » qu'indépendamment de la logique pensée ou vécue il y a une théorie du raisonnement ou, plus exactement, des règles qu'il faut observer pour arriver au vrai; théorie de la pratique, encore une fois, qui n'a pas été construite *ex abrupto*, de toutes pièces, mais d'après les penseurs et les savants qui en ont usé, si elle sert, en retour, à qui veut parvenir à la vérité. L'éthique est au même rang dans sa partie appliquée, qui a été appelée « pratique » pour la distinguer de la première qui serait théorique — à tort, assurément, puisque s'il n'y a pas de science morale qui n'ait pour objet la pratique, elle ne saurait jamais se confondre avec l'action en raison de son caractère théorique même (malgré le langage courant qui ne distingue pas entre la morale qu'incarne la moralité et la science ou connaissance scientifique qu'on en prend). Cette science de nos devoirs n'est pas, du reste, qu'un formulaire, à l'égal des sciences purement techniques. Elle est plus que cela, ainsi que la logique et l'esthétique appliquées : l'étude des conditions du devenir humain, dont nos devoirs sont comme les échelons au lieu de commandements en l'air, impératifs catégoriques arbitrairement imposés à notre activité selon que la morale théologique en a donné l'idée au philosophe de Kœnisberg. *A fortiori*, la dignité de science ne doit-elle pas être refusée à la partie de l'éthique purement inductive et générale qui étudie les lois dynamiques, les fins que se propose

Digitized by Google

notre activité ou qu'il est de son essence de se proposer. Plus voisine de la spéculation pure, elle ne profite à la pratique qu'indirectement, par l'orientation qu'elle imprime à notre activité, par la légitimation qu'elle opère de nos devoirs et l'autorité qu'elle leur reconnaît. C'est un tort d'affirmer que l'éthique n'a pas pour fonction de connaître, mais exclusivement de prescrire. Elle ne prescrit que parce qu'elle connaît, si elle ne connaît que ce qu'on vit.

D'ailleurs — tout comme il est inexact de les confondre — il est erroné d'isoler, par une sorte de cloison étanche, les sciences spéculatives des sciences appliquées. Les sciences pures n'ont-elles pas toutes commencé par être intimement jointes à la pratique? Qu'étaient-elles, aux époques reculées de l'histoire, sinon des collections de remarques donnant lieu à des recettes : la géométrie arpentage, la chimie alchimie, l'astronomie astrologie? Les sciences spéculatives et les sciences appliquées, qui se séparèrent nettement par la suite, furent, au début, intimement unies par un commun souci d'utilité, de sorte que si on ne saurait à aucun titre les identifier, même à cette période, — la simple observation se distinguant du précepte — il n'est pas jusqu'à l'histoire qui ne nous enlève le droit de réserver le nom de science aux premières, à l'exclusion de celles qui ont délibérément trait à la pratique comme c'est le cas de l'éthique.

En vain objecte-t-on que, parce qu'elle est une recherche des fins, la science morale ne peut prêter à l'investigation désintéressée, c'est-à-dire vierge de sentimentalité, indemne de dessein préconçu, impartiale et libre. C'est en pure perte. Autre est la pratique morale, qui ne peut être désintéressée, en

Digitized by Google

effet, puisqu'elle n'a de prix qu'à condition de nous engager tout entiers, et la théorie de cette pratique, l'examen de sa valeur, pur ouvrage de spéculation ou de philosophie qui peut fort bien être entrepris, malgré que nous soyons en cause, dans un esprit aussi débarrassé de préjugés que s'il s'agissait des mœurs des abeilles ou de la rotation d'une planète. C'est comme si l'on disait que, pour s'occuper des conditions du bonheur social ou de l'hygiène publique, qu'ils souhaitent évidemment de tout leur cœur, le sociologue ou l'hygiéniste sont empêchés, à cause de ce désir même, de jamais envisager les choses avec impartialité! Pasteur quand il se livrait à ses recherches sur les vers à soie ou sur la rage, dans l'intention avérée de sauver des milliers de vies humaines ou de secourir la sériciculture menacée, pliait-il ses observations à ses vœux? Est-ce que, par hasard, l'esprit scientifique ne pourrait s'appliquer à toute matière? Suffirait-il que ses investigations entraînassent des conséquences bienfaisantes, qu'elles fussent entreprises dans l'espérance d'y aboutir, pour qu'on les frappât de suspicion? Ce serait tenir en piètre estime la pensée humaine qui a donné maintes preuves, et en morale même, de plus d'impartialité en n'hésitant pas à taxer d'illusion ses croyances les plus chères dès qu'à tort ou à raison elles lui ont paru mal fondées.

Au surplus, pour être séparées de la pratique, les sciences spéculatives en sortent, tout comme l'éthique de la morale. Qu'elles soient pures ou appliquées, elles proviennent, somme toute, de ses exigences. C'est pour subvenir à leurs besoins, pour se protéger de la nature et l'asservir à leur commodité, que les premiers hommes s'appliquèrent à la

Digitized by Google

connaître et que, plus tard, ils entreprirent son investigation, en bonne et due forme, à l'aide de méthodes éprouvées. De même, sans qu'ils s'en soient rendus compte, nos ancêtres découvrirent les premières notions morales dans le but de réaliser toute la perfection dont ils étaient capables. Que la science morale doive son existence aux nécessités de l'action, il n'y a donc rien là qui la rejette loin des autres disciplines, si, à leur différence, elle la prend exclusivement et en elle-même pour objet d'études. Cela montre bien plutôt que, suspendues à la pratique comme à leur raison d'être et à leur fin, toutes les sciences dépendent, en une certaine manière, de la morale et, par le fait, de la connaissance qu'on en prend.

Pour retrancher l'éthique de la catégorie des sciences, on argue non moins vainement de l'illégitimité de ses généralisations en l'accusant de subjectivisme individuel et particulier. C'est jouer sur les mots. Comme si étudier ce qui est subjectif revenait à ne saisir que l'individuel, c'est-à-dire ce qui est réfractaire à la connaissance scientifique par défaut d'universalité, et, partant, à se placer à un point de vue personnel, donc partial! Qui ne voit que dans le subjectif, comme ailleurs, grâce au contrôle que nous fournit l'expérience des autres, l'essentiel peut être dégagé de l'accidentel, le commun du particulier, le général de l'individuel et, par suite, étudié en quelque sorte « objectivement », si on prend ce terme pour synonyme d'impartial? C'est ce que font tous les psychologues, depuis Socrate jusqu'à M. Bergson, qui, sous l'individuel, tâchent de saisir l'universel dans les faits de conscience. Aussi bien, la psycho-

Digitized by Google

logie ne se borne pas à l'introspection des autres ou de nous-même; elle en appelle à l'observation de ce que nos semblables révèlent de leur vie consciente dans leurs actions ou dans leurs œuvres. Elle arrive ainsi à constituer du subjectif une science vraiment générale qu'on ne pourrait sans injustice suspecter de « subjectivisme », au mauvais sens du mot. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'éthique, qui a bien plus de raisons que la psychologie d'être indemne de toute déformation individuelle, ne serait-ce qu'à cause de l'objectivité que prend de soi-même, l'idéal moral dans les mœurs, les institutions et aveux de ceux qui le vivent ou perfectionnent, inventeurs moraux ou honnêtes gens?

Sans doute, on s'autorise, derechef, de ce que l'éthique repose sur la connaissance des fins, tandis que les sciences physiques s'en tiennent à l'étude des faits et de leurs relations, pour la faire déchoir du rang de science. Mais, encore une fois, outre que c'est circonscrire la science dans un champ beaucoup trop restreint que de lui interdire l'accès du monde subjectif où triomphe la finalité, les sciences naturelles, la biologie notamment, sont bien obligées de reconnaître des fins, de les définir même, si elles ne les envisagent, comme les fonctions, que dans les phénomènes qu'elles engendrent et qui les trahissent. Que dis-je? Toutes les sciences, depuis la mécanique jusqu'à l'histoire et à la sociologie, en supposent, non seulement par leur existence même, mais dans leur objet. Que sont d'autres les notions de force, d'évolution et de justice? Ces techniques, dont M. Bayet prétend les éliminer, ne s'expliquent pas sans elles : la médecine sans la santé, les arts indus-

Digitized by Google

triels sans le bien-être. Pourquoi, dès lors, ces fins ne pourraient-elle être étudiées en elles-mêmes, alors qu'elles prennent la forme d'un idéal se proposant à l'activité psychique dont il émerge et qu'il synthétise en l'amplifiant? Pourquoi serait-il interdit de corriger cet idéal, de le débarrasser, en quelque sorte, de ses bavures d'après les tendances qu'il est de son rôle d'achever ou plutôt, en y obéissant, de dépasser sans cesse?

Il n'est pas mieux fondé de retirer à l'éthique le nom de science sous cette nouvelle accusation que, étudiant des fins, elle relève bien plutôt de la métaphysique que des méthodes positives. Rien n'est plus gratuit. La science de la morale, telle qu'elle vient d'être définie, ne fait intervenir aucun principe supérieur à l'expérience. Elle ne découvre les siens, au contraire, qu'en descendant au fond de l'expérience intime pour demander leur confirmation jusqu'aux derniers confins de l'observation cosmique. Connaissance purement inductive, elle ne repose pas sur des abstractions ou des entités dont elle découlerait par voie de syllogisme, ainsi qu'on la concevait, à la vérité, jadis et que plusieurs l'imaginent encore. Elle n'est pas qu'un code de devoirs, pour ainsi dire tombé du ciel, sans soutien, ni raison dans la réalité. Si elle est déductive dans sa partie appliquée, elle ne l'est qu'à la suite d'inductions préalables qui partent de la nature psychique et de l'histoire pour en rechercher les fins et en fixer l'idéal. Cet idéal ou ces fins ne sont, en aucune façon, des choses en soi, mais le terme de l'activité humaine, ce qu'elle implique et contient, ce qu'elle postule, ce vers quoi elle aspire et qui la permet. Aussi bien, la science

Digitized by Google

morale ne les étudie que par rapport à nous et point du tout à titre d'entités. Elle n'est pas plus une dialectique, une science de concepts, une vulgaire idéologie. Science de la réalité profonde, de la seule dont nous soyons sûrs parce que nous la vivons, elle est essentiellement positive, si on entend par là ce qui touche le réel; peut-être la seule qui le soit sans restriction, toutes les autres connaissances gardant, quoi qu'elles fassent, quelque chose non seulement d'approximatif, mais de conventionnel.

Science de ce qui importe le plus au monde, si je puis dire, c'est de la science morale au vrai, comme le soutiennent avec raison les pragmatistes, que, loin de l'effacer, les autres disciplines empruntent leur existence et, en quelque manière, leur nécessité.

IV. — La Morale et les Sciences.

Science véritable, l'éthique n'en est pas moins une science à part, qui diffère profondément des autres par la nature de son objet et par un surcroît d'exigences.

Science du subjectif, l'éthique a pour matière moins ce qui est que ce qui devient. L'idéal qu'elle étudie est, en effet, un devenir perpétuel qui se dégage progressivement de l'action pour la diriger. Préface de celle-ci, en même temps qu'il en en est issu, l'idéal est, en quelque sorte, action déjà lui-même. Idée vivante, ainsi que l'a très bien vu M. Maurice Blondel,

Digitized by Google

ou « prospection », il est à égale distance de la connaissance empirique et de la connaissance purement rationnelle. Aussi bien, c'est en faisant ce que nous pensons être notre devoir qu'il nous apparaît dans tout son éclat. Ce n'est, comme le fait remarquer M. Boutroux, qu'en travaillant à la réalisation du bien que nous arrivons peu à peu à le définir. Le vrai créateur en morale n'est pas le philosophe mais le saint. Bien plus, sorti de la pratique, l'idéal moral est fait pour y rentrer. Elle en est l'épreuve. Parce qu'elle n'est pas étrangère, transcendante à la vie, la morale n'a de critère définitif qu'en elle : dans ses résultats. Les théories livresques ou verbales ne sont que des idéologies dénuées de consistance si elles n'ont pas été vérifiées à son contact par les hommes d'action. « Un Socrate, un Jésus, dit excellemment M. Rauh, se contentaient de vivre leur pensée. »

La certitude, dont dispose l'éthique, n'est par conséquent ni sensible, ni logique : elle est morale. Elle ne repose ni sur l'évidence rationnelle, ni sur celle des sens, mais sur cette évidence purement intérieure, si magistralement étudiée par M. Ollé-Laprune, qui naît de l'action proprement morale et qui la réclame, au point de n'exister pas sans elle, pas plus que pour un aveugle le sentiment des couleurs. Ce n'est qu'en faisant son devoir — pour renverser la proposition des néocriticistes — qu'on peut croire au devoir, si, par cela même, il est vrai de dire avec eux, en le prenant à la façon d'une conséquence, que c'est par devoir qu'on y croit.

Il en résulte que nulle science ne réclame autant de celui qui s'y consacre. Outre des qualités de probité, de travail et de modestie indispensables dans toute recherche scientifique, de quelque ordre qu'elle soit,

Digitized by Google

comme, en éthique, on ne connaît exactement que ce qu'on fait elle exige du moraliste qu'il ne vive pas en marge de ses commandements. Qu'un penseur malhonnête devine la vertu, il demeurera superficiel et atone pour seulement la rencontrer et ne la posséder point. Les hommes ne croient-ils pas, du reste, que ceux qui prêchent d'exemple? Ne récusent-ils pas le témoignage des autres en le déclarant non fondé? Le sens commun voit juste. S'il ne lui est pas requis d'être un saint, — ce qui assurément vaudrait mieux — un moraliste n'est capable de penser sainement que s'il a pratiqué, en une certaine mesure, les choses dont il parle. C'est qu'en effet, en éthique, la moralité est non seulement, comme ailleurs, la condition, mais l'objet même de la science; là où il n'y a pas de vertu, elle n'a rien à connaître. La moralité d'autrui ne se constatant qu'à ses dehors, à ce qui n'est pas elle en un mot, reste comme un indéchiffrable grimoire pour celui qui n'en a pas une personnelle expérience.

D'autre part, si on peut réussir à prouver la morale, on ne peut logiquement contraindre ses négateurs à l'avouer. Elle est, pour partie, affaire d'âme. Pour être sensible à ses preuves il faut déjà l'éprouver en quelque manière, l'introduire plus ou moins dans sa conduite. L'accord moral ne peut s'établir qu'entre gens qui, s'étant mis dans les conditions d'expérience que révèle la vie morale, constatent entre eux un idéal commun. De là une difficulté de plus au compte de cette science pour qui la démonstration rationnelle ne suffit pas; difficulté peut-être plus apparente que réelle s'il n'est pas de science, mathématique ou naturelle, qui, en dernière analyse, ne soit obligée d'en appeler à l'évidence et, par conséquent, au sens intime. D'ailleurs, loin d'être inférieure à la certitude

Digitized by Google

logique ou à la certitude sensible, la certitude morale est vraisemblablement la source où elles puisent l'une et l'autre par tout ce qu'elles lui empruntent d'assurance quant à la réalité de leur objet.

Pour être une science d'un type tout spécial en raison de l'originalité même de ce qu'elle étudie, les autres sciences — les sciences du monde extérieur — ne sont pas moins utiles à l'éthique et, par conséquent, à la morale même, tout impuissantes qu'elles soient à la fonder ou suppléer.

La morale s'appuie non seulement sur la réalité psychique, mais sur la réalité humaine, physiologique et sociale, et, par elle, sur la réalité physique tout entière, sur la vie du cosmos en son intégralité. Loin d'être en contradiction avec elle, malgré qu'elle s'y oppose parfois et qu'elle la dépasse toujours, la morale en est, pour ainsi dire, l'épanouissement. Elle y a ses racines et comme ses antécédents. N'y a-t-il pas, en effet, un fond commun à tous les êtres, des lois générales de l'activité par lesquelles ils s'expliquent? Pour n'être pas morale, la vie n'annonce-t-elle pas, en quelque sorte, la moralité? N'est-elle pas déjà comme une tendance vers l'accord en voie de réalisation? Tout instinct normalement évolué ne continue-t-il pas d'autre part, dans des conditions nouvelles de complication, la fonction d'un instinct vital essentiel? La supériorité biologique ne se signale-t-elle pas ainsi par une socialisation croissante de l'organisme et des organismes entre eux, par la multiplication même, en nombre et en qualité, des rapports des vivants avec leur milieu? La sympathie, l'émulation, la solidarité, l'attraction sont autant de préfigures de la moralité et, en dépit des obscurités qui les viennent

Digitized by Google

offusquer, en quelque sorte l'aurore. La conséquence en découle que s'il est impossible de fonder la morale sur les sciences qu'elle domine de toute sa hauteur, l'éthique y trouve de nouvelles raisons et, pour ainsi dire, une assise — à condition toutefois d'interpréter en langage psychologique les faits qu'elles lui fournissent ou, plus justement, de les rattacher à l'activité psychique qu'ils manifestent. Les sciences ne mettent-elles pas en évidence le rapport des formes idéales de la nature humaine aux lois essentielles de la nature? La méditation des phénomènes primordiaux de la vie « conduit, observe M. Delvolvé, à la source de l'énergie individuelle, de la volonté robuste et joyeuse de vivre, à la source du dévouement de l'individu à la race, à la source de l'harmonieuse discipline ». C'est ainsi que la biologie, la chimie et la physique elle-même peuvent servir à justifier le sentiment moral : ils lui fournissent, en quelque sorte, une préface. A plus forte raison, cela est-il vrai de la sociologie et, en particulier, de la « science des mœurs », qui montre la moralité en actes et, pour ainsi dire, en marche, si elle ne nous la fait jamais apercevoir que du dehors. L'histoire nous renseigne sur ce que sont ou ont été en fait, non seulement la moralité, mais son idéal dans l'humanité. Par là, elle fournit à l'éthique les éléments qu'elle a mission d'apprécier à la lumière de la psychologie et de l'expérience interne, sans compter qu'en nous permettant de comparer les différents processus de développement moral elle nous met en état de séparer ce qui est commun de ce qui est singulier.

Au demeurant, les sciences sociales, biologiques et physiques, ne sont pas sans confirmer la morale. La physiologie démontre que par leurs conséquences organiques, par les atrophies, dégénérescences et

Digitized by Google

désordres de toutes sortes qu'ils déterminent dans l'individu et dans la race, les vices sont, à la lettre, des contresens biologiques, tandis que, si elles ne suffisent pas à donner la santé, les vertus, du moins, y contribuent et vont, par suite, dans le sens de l'être; cela au point qu'une race où la moralité s'éteindrait finirait avec elle. La sociologie n'est pas moins probante, si la vertu est la condition *sine qua non* du maintien et du développement des sociétés; s'il n'y a rien de pareil pour les faire déchoir que l'égoïsme, père de la haine et, conséquemment, du désordre. La valeur de la tempérance et du sacrifice est confirmée strictement par la loi universelle d'accroissement, alors que les vices de l'activité civique ou individuelle — qu'entraîne la recherche privilégiée de la jouissance — témoignent, à l'avantage de la moralité, qu'elle est dans la direction réelle de la nature et, comme on dit, dans le vrai. La science constate que, en même temps que son couronnement, la vertu en est le soutien.

De plus, la morale et, par conséquent, la moralité sont, dans leurs applications, solidaires des progrès de la science. En effet, l'honnête homme n'est pas seulement celui qui n'agit qu'avec de bonnes intentions, mais celui qui fait le bien, qui sait le discerner. Il est abusif de mettre sur le même rang, sous couleur de desseins également purs, le sauvage qui dévore ses vieux parents et le civilisé qui les entoure de soins. Malgré que la droiture de l'intention soit indispensable et qu'elle excuse la méchanceté de l'acte au cas d'ignorance inévitable, — mais dans ce cas seulement — elle ne suffit indubitablement pas à la moralité. Outre qu'on peut être responsable de son défaut de savoir, de même qu'il y a une vérité scientifique objective il y a une vérité morale de cet ordre à

Digitized by Google

laquelle on est tenu de conformer ses actes et que les sciences, dites positives, contribuent à découvrir, tout au moins dans ses déterminations ou, comme on pourrait dire, dans ses points d'application à la réalité matérielle. Par sa connaissance progressive des lois de la nature et des sociétés, la science objective fournit à la conscience des renseignements qui l'éclairent, de jour en jour davantage, sur les conséquences de nos actes. Elle permet ainsi à l'éthique de préciser et développer à son progrès les règles de la pratique; elle la met en demeure d'en stipuler de nouvelles. C'est de la sorte qu'en dénonçant les dangers de l'alcool la physiologie conduit le moraliste à le défendre, en vertu de l'obligation que nous avons de ne pas compromettre inutilement notre santé, et, en vertu du « nenimen loedere », à faire un crime d'en procurer aux autres. Tout de même, de ce que les sciences médicales jugent néfaste la prolongation du travail au delà de dix heures dans les manufactures, la morale enjoint aux chefs d'usine de ne pas l'imposer ni permettre. Pour prendre un exemple vulgaire, les récentes découvertes de la bactériologie ne nous font-elles pas un devoir de ne pas « cracher à terre », surtout lorsque nous nous savons tuberculeux? Les exemples sont innombrables et peuvent, aussi bien, être empruntés aux sciences sociales qu'aux sciences biologiques. N'est-ce pas encore à la suite de statistiques scientifiquement établies que les moralistes en sont venus à nous dissuader de « faire l'aumône »? Il ne suffit pas de vouloir le bien, il faut le savoir, tout comme il ne suffit pas à un médecin de vouloir guérir ses malades ou aux parents de vouloir « élever » leurs enfants : il importe que les uns et les autres en prennent les véritables moyens, ceux du

Digitized by Google

moins qui sont reconnus efficaces par la science de leur temps. C'est ainsi qu'on peut convenir, avec M. Berthelot, que la science positive est la base solide, non pas de toutes, mais d'un grand nombre d'applications dans le domaine moral comme dans le naturel.

Enfin, les techniques qui dérivent des sciences positives et, par suite, ces sciences mêmes fournissent la morale de moyens. La médecine et la politique, la pédagogie et l'économique, l'hygiène et la finance exercent une influence indéniable sur la moralité. Il y a, au vrai, une thérapeutique morale individuelle qui influe sur la volonté par l'intermédiaire soit de l'organisme, soit de la suggestion, comme il y en a une sociale qui agit par les institutions et les lois. Nul doute qu'une politique rationnelle, qui remplacerait les routines ignorantes et les pratiques intéressées, n'ait d'importantes répercussions en morale par son action sur la vie collective. Est-ce que l'amélioration du système pénal, par exemple, ne peut amener une diminution des délits et des crimes? Et je ne parle pas de la « psychothérapie » qui est susceptible, comme le soutient le Dr Grasset, d'avoir une réelle influence sur les mœurs. En tant que ces différents arts s'appliquent à la morale et qu'elles en relèvent, on peut dire qu'elle aussi est une technique rationnelle. En cela, mais dans ces limites seulement, M. Bayet a raison. Bien qu'elle ne se confonde aucunement avec ces diverses méthodes qui sont radicalement incapables de la remplacer, la moralité y trouve une aide. L'éthique nous donne le droit et, qui plus est, nous prescrit d'en profiter. Ces techniques l'effacent si peu, du reste, qu'elles s'y trouvent, au contraire, suspendues, si nous ne sommes obligés de nous tenir en santé, par exemple,

Digitized by Google

et, par conséquent, de recourir à l'art médical qu'aux regards de la morale même. Seule, elle investit ces procédés divers d'autorité en leur déléguant, pour ainsi dire, la sienne propre, jusqu'en des matières qui ne la concernent pas directement, s'il est vrai que c'est la morale qui commande de loin tous les progrès matériels, de même que nous l'avons vu ordonner les démarches de la science.

Aussi bien, le caractère propre de l'éthique se montre à nouveau ici. Science de la pratique et par conséquent embrassant plus ou moins directement toutes les sciences et tous les arts, la science de la morale est impuissante à épuiser cette pratique sur qui elle se modèle. Tour à tour disciple et maîtresse, elle est hors d'état de l'égaler, comme elle l'est de la diriger complètement, s'il est vrai que la vie déborde de tous côtés la science, même lorsqu'elle en suit les indications. De fait, la moralité, qui est vie, ne trouve dans l'éthique qu'un schéma ou un canevas qu'il appartient à l'initiative de chacun de remplir — en y restant fidèle — au gré des inspirations et des actes, en un progrès sans terme qui se dépasse sans cesse lui-même par un exhaussement ininterrompu vers toujours plus de lumière et d'horizon.

C'est, en dernière analyse, la raison pour laquelle on ne peut fonder la morale sur les sciences objectives qui font abstraction de la finalité et du devenir — même lorsqu'elles l'étudient, ainsi que M. Bergson l'a montré dans *l'Évolution créatrice*, — si elles ne retiennent que le donné indépendamment de ce qui se donne. Vie au premier chef, la morale n'en prête pas moins à une science authentique et autonome,

Digitized by Google

conséquemment indépendante des métaphysiques et des religions, à une science de la vie telle qu'elle doit être vécue; science qui, pour requérir les mêmes conditions et qualités d'esprit que les autres, en exige aussi de nouvelles et surérogatoires; science à part, pour conclure, qui n'en met pas moins à profit toutes les autres — qu'elles soient de la nature ou de la société — dans l'ordre spéculatif et dans la pratique, au point de les rejoindre pour les continuer et faire dépendre de la morale même, comme celle-ci continue, en s'y opposant, la nature dans laquelle elle plonge et qu'elle ordonne, en définitive, parce qu'elle en jaillit.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE DE L'IDÉAL ANTIQUE

La science de la morale une fois admise, le débat ne tarde pas à se rouvrir au sujet de l'idéal à suivre. Nous assistons depuis quelques années en morale au pur et simple retour à la nature. Les poésies de Mme de Noailles qui la célèbrent, les romans ou les pièces de M. Gabriel d'Annunzio qui en légitiment les instincts, les conseils de Mme Georgette Leblanc qui tendent à les affranchir, sont là pour le prouver, non moins que les efforts d'un Nietzsche pour l'exalter ou d'un Guyau pour y trouver les fondements d'une éthique. Mais surtout il n'y en a pas de signe plus probant que les griefs invoqués, depuis quelques années, contre l'idéal chrétien par M. Anatole France dans *les Noces corinthiennes*, par Mme Marcelle Tinayre dans *la Maison du péché*, par M. Mérejkowsky dans *la Mort des dieux* ou par M. Estaunié dans *l'Empreinte*, si le principal et pour ainsi dire unique reproche que ces écrivains lui adressent est d'être hostile à la nature, en contradiction avec la vie et de s'insurger contre elle. De fait, ils s'attachent à nous le montrer en conflit avec les instincts naturels, qui se rebellent et ne plient que pour en mourir comme

Digitized by Google

Daphné ou Augustin de Chanteprie. Au mépris du bonheur, au dédain du progrès, à la honte de l'amour, à la méfiance de la femme et, en général, de tout ce qui est beau, qu'implique la conception qu'ils en présentent, ils opposent l'impérieux désir de vivre et d'être heureux que nous avons tous au cœur, la soif de beauté et la fièvre du mieux qui nous sollicitent, toutes aspirations qui ont leurs racines au plus profond de l'être et qui trouvent leur satisfaction dans l'antiquité païenne avec l'enthousiasme d'un Platon, l'eudémonisme d'un Aristote, par où s'épanouit en fleur de joie l'éthique des sages de la Grèce.

Ce retour à la nature, — qui n'est pas pour surprendre, si l'essor des sciences expérimentales, d'une part, devait fatalement aboutir, en même temps qu'à une connaissance plus exacte, à une plus saine appréciation de la valeur du monde sensible, en réaction contre l'étroitesse d'un dogmatisme par trop enclin à n'y voir que bassesse et déchéance, sentine de corruption, cloaque de tous les vices, et si, de l'autre, la méthode inductive ou d'observation devait conduire à se rendre mieux compte des conditions de la vie présente et incliner à en faire état — ce retour à la nature ne se borne pas à de vagues effusions lyriques, ce qui n'aurait assurément rien de bien nouveau dans l'histoire de la littérature. Il se présente à nous sous les espèces d'une morale, qui par son dogme fondamental, l'imitation de la nature, revient à celle de l'antiquité. La nature n'est-elle pas le modèle que stoïciens et épicuriens, platoniciens et péripatéticiens nous proposent à l'envi? « Vivre conformément à la nature » est le résumé et le centre de leur morale, comme cette maxime le fut de celle d'un Giordano Bruno, d'un Vinci ou d'un Rabelais, d'un

Digitized by Google

Helvétius, d'un d'Holbach ou d'un Diderot, pour ne pas dire d'un Rousseau, comme elle l'est de nos jours d'un Guyau, d'un Nietzsche ou d'un Spencer. Le naturalisme de la morale contemporaine est bien au vrai une renaissance de l'idéal antique, qui prend rang de troisième, si elle vient après celles du XVIe et de la fin du XVIIIe siècles, dont elle suit les traces.

Quelle est la valeur de cette renaissance, quels en sont les mérites et quelles en sont les lacunes, dans quelle position surtout cela nous met vis-à-vis de l'idéal chrétien, telles sont les questions qui se posent et qu'il importe maintenant d'examiner.

I. — Le Conformisme a la Nature.

Cette renaissance, qui est avant tout une réhabilitation de la nature, — considérée non plus comme mauvaise par rapport à une loi morale supérieure qui lui serait en tous points étrangère et par conséquent ennemie, mais tenue pour bonne, tout au moins d'une façon relative, — est, par suite et du même coup, une justification de la vie présente, qui en est la plus haute expression et comme l'aboutissant de son évolution. Comment en pourrait-il être autrement si la vie émane de la nature avec ses instincts, ses appétits et ses désirs?

Il y a là un enseignement fécond, s'il est vrai que la morale la plus haute, la plus mystique même, ne peut ignorer la nature qu'à son propre détriment, au risque de s'effondrer dans le vide comme une architecture sans fondations et d'aller tout juste à l'encontre de son objet, ainsi qu'il arrive à l'abbé Jules et, dans

Digitized by Google

un autre domaine, à pas mal d'idéologues. Aucune morale n'a jamais pu rien fonder sans son concours, pour cette raison que la moralité y a son point de départ et d'appui, et cette autre, enfin, qu'aux yeux du philosophe toute morale doit être naturelle avant d'être surnaturelle, — sous peine d'être antinaturelle — autrement dit doit se justifier en nature, lors même qu'elle la dépasse, et avant de ce faire.

Les conséquences pratiques d'une pareille constatation sont nombreuses. La première, et la plus importante, ne va rien moins qu'à légitimer le désir de bonheur, de bonheur terrestre, de bonheur de chair et de sang, qui est le mobile de la plupart de nos actes et, en tout cas, à leur base. C'est la condamnation de l'ascétisme, tel que l'ont conçu et pratiqué les Hindous, véritable mutilation de l'être, qui, par des privations de plus en plus dures, s'achemine au Nirvâna où il désire se fondre. C'est la ruine d'un rigorisme borné qui, dans les joies de l'esprit, dans celles du cœur et celles des sens, ne voit que péchés et motifs de scandale. C'est plus que la reconnaissance des biens de ce monde, — fortune, gloire, honneurs et même volupté, — c'est le conseil de les poursuivre et rechercher avec sagesse. comme autant de choses bonnes et avantageuses qui ne peuvent devenir pernicieuses que par le mauvais usage. C'est l'amour remis en sa place et c'est la beauté respectée comme un don précieux, aimée pour elle-même d'un « cœur innombrable » ou d'un « visage émerveillé », goûtée dans toutes ses formes et sous tous ses aspects, honorée à la face du monde et non plus regardée comme une flétrissure.

L'humanisme en est un autre résultat, résultat tellement logique, du reste, qu'on désigne par lui toute renaissance de l'idéal antique et cet idéal même. A

Digitized by Google

envisager la nature comme bonne, on ne peut en effet qu'augmenter d'estime à l'endroit de la pensée, qui en est la manifestation la plus relevée, et à l'endroit des œuvres de raison, — lettres, sciences ou arts, — qui en sont le produit le plus rare. Ce regain de considération pour les ouvrages humains et, par voie de corollaire, pour leurs auteurs, n'est-il pas ce qui caractérisa au juste la grande Renaissance et l'enseignement des Belles-Lettres ne porte-t-il pas encore le titre d' « humanités »? Ce réveil de l'humanisme est profitable s'il n'y a rien de plus salutaire qu'une haute idée de ce que l'on est appelé à faire, ni rien de plus propre à relever le courage qu'une juste fierté. Nietzsche n'avait pas tout à fait tort de poursuivre de ses sarcasmes la vertu d'humilité, qui, mal comprise, quand elle ne tourne pas à l'hypocrisie, est déprimante, destructive même de toute noblesse d'âme. Un certain amour-propre est nécessaire, non seulement pour s'intéresser à ce que l'on entreprend et atteindre au succès, mais aussi et surtout pour garder une indispensable dignité. C'est à quoi l'humanisme travaille à nous persuader, sans compter qu'il donne la prépondérance aux vertus positives sur les négatives ou d'abstention.

Un retour à l'idéal antique ne peut enfin qu'apporter un puissant correctif à la morale de Kant, qui est une morale théologique « laïcisée », si on peut s'exprimer ainsi. En effet, le bien y dépend d'un impératif catégorique, autrement dit d'un commandement qui ne repose sur rien, auquel il faut obéir non parce qu'il est bon, mais parce qu'il est la loi, comme les animaux humanisés du Dr Moreau, dans le roman de Wells, doivent se plier aux volontés de leur maître érigées en dogmes. Ce caporalisme, pour intérieurs qu'en

Digitized by Google

soient les ordres, ne peut que gagner, par son inquiétude du souverain bien, à la fréquentation de la morale antique, s'il est vrai que la loi morale n'est la loi que parce qu'elle est bonne, sous la dépendance d'un bien qui la domine et dont elle est la voie.

Est-ce à dire que l'idéal antique puisse suffire à fonder une morale en correspondance avec les exigences de la conscience contemporaine?

L'histoire de ce qu'il est devenu aux mains de Spinoza d'une part, des encyclopédistes de l'autre, qui, de deux points de vue différents et à l'exclusion de tout autre, poussèrent jusqu'à ses plus extrêmes limites le principe du conformisme à la nature, qui en est le trait principal, est péremptoirement la preuve du contraire, ainsi que MM. Brochard et Séailles l'ont lumineusement exposé. Qu'il conseille plus particulièrement la poursuite du bonheur qui est une loi naturelle puisqu'elle est celle de tout être vivant ou qu'il recommande la soumission aux lois cosmiques, le naturalisme moral, qu'ils en tirèrent ou qu'ils en déduisirent à la manière des géomètres, découvre par ses faiblesses l'impuissance d'un pareil idéal à constituer, nonobstant ses mérites, une vraie morale, au sens de règle de vie et de règle impérative.

Il va de soi d'abord que le bonheur posé comme fin unique ne saurait avoir ce caractère. Une morale du bonheur ne peut être autre chose qu'une série de conseils plus ou moins ingénieux pour parvenir à la félicité. Il n'y a pas là trace d'obligation. Aussi bien la morale des anciens procède par optatifs et non point par impératifs. Rien de plus rationnel, en vertu de

Digitized by Google

l'axiome que « nul n'est tenu d'être heureux ». Si vous ne voulez pas du bonheur, c'est affaire à vous. On ne voit pas ce qui pourrait vous en faire un devoir. Le verrait-on, qu'on ne saurait à quoi l'appliquer, car il n'y a rien de plus variable, de plus fugitif, de plus soumis au sens individuel, de plus relatif en un mot, que le bonheur. Chacun le trouvant où il le met, comment persuader à quelqu'un qu'il n'est pas là où il le rencontre? Les anciens n'esquivaient la difficulté qu'en identifiant le bonheur à quelque bien déterminé, le plaçant qui dans les plaisirs des sens, qui dans ceux de l'intelligence, qui dans l'utile, qui dans l'effort et qui dans la tranquillité, de sorte qu'il y eut autant de morales de cette sorte que de moralistes, ce qui en prouve l'instabilité. D'où viennent en effet ces définitions, ces « concrétisations » du bonheur, sinon de préférences personnelles? Comment, d'ailleurs, dans l'hypothèse même où elles seraient justifiées, non pas commander mais persuader quiconque de les adopter? Comment établir la supériorité d'un bonheur sur un autre, car, en fin de compte, le bonheur se ramène au plaisir, plaisir prolongé, plaisir durable tant que l'on voudra, mais plaisir tout de même? Bentham aura beau graduer une échelle des plaisirs suivant leur degré d'importance et le cas qu'il est bon d'en faire, si, dans mon for intérieur, je préfère l'ivrognerie à la tempérance comme y goûtant plus de charmes, tous les raisonnements du monde pourront-ils me convaincre du contraire, m'inciter à sacrifier le plaisir que je goûte à celui qui me laisse froid, et cela en invoquant mon plaisir contre mon plaisir même? On aura beau répondre que l'intensité du plaisir d'ivresse est rachetée par sa brièveté, le malaise des suites inévitables; qu'en m'adonnant à la dive bouteille je compromets un

Digitized by Google

bonheur plus pur, plus fort et plus stable, par mon manque de prévision. Et si je préfère l'intensité du plaisir présent à la pureté, à la force, à la stabilité de celui que vous me promettez, celui que je savoure à celui qui sommeille dans l'avenir, que me répliquerez-vous si vous-même n'avez pas d'autre norme? Comment juger des plaisirs sans se placer en dehors et au-dessus d'eux ?

Dans la pratique, du reste, cette prétendue morale risque fort de dégénérer en poursuite du seul plaisir des sens, comme étant ce qui se présente à nous en premier, dès l'éveil de la conscience; ce qui, au début, nous procure peut-être les plus vives jouissances et ce qui, par suite, a le plus de chance de décider du sort de notre vie. Au surplus, elle autorise toutes les fantaisies, tous les caprices, toutes les aberrations. Tous les goûts ne sont-ils pas dans la nature? Au nom de quoi les pourrions-nous condamner? C'est non seulement l'abandon de toute obligation, de toute règle de conduite, mais de tout jugement, de toute appréciation et de toute science morales.

Il n'est pas jusqu'à son propre but à qui dans la réalité des faits l'eudémonisme ne défaille. Si on ne peut mesurer, ni même définir, le bonheur, il n'est évidemment pas dans la souffrance, l'ennui ou la mort, qui sont les résultats les plus clairs, non pas de l'usage des plaisirs, mais de leur poursuite exclusive. Qu'il suffise d'évoquer à l'appui de cette affirmation les plaintes, les écœurements et les dégoûts qui assaillirent comme autant de furies vengeresses les « enfants de volupté » de tous les pays et de tous les temps, depuis les disciples d'Aristippe de Cyrène, apôtres du plaisir qui le furent de la mort, jusqu'à Rolla ou André Sperelli.

Digitized by Google

L'extériorité inhérente au second parti naturaliste, qui consiste à fonder une morale sur la soumission non plus aux lois de notre sensibilité mais aux lois cosmiques, est, au même titre que les morales scientifiques avec lesquelles il se confond, non moins destructive de toute obligation, car il ne saurait y avoir rien d'obligatoire que vis-à-vis de la conscience, du fait d'une loi pouvant être acceptée ou repoussée de plein gré, d'une loi interne par conséquent. Les lois physiques, chimiques ou biologiques ne nous obligent pas : elle nous contraignent; on ne peut pas plus se dérober aux phénomènes de la digestion qu'à ceux de la pesanteur. Sous la pression de son objectivisme, le naturalisme cosmique se perd dans l'immuable d'un déterminisme pour qui la conformité à la nature est bien une loi, mais de nécessité et aucunement de liberté; loi sans exception, qui, de même que l'univers, prend l'être entier dans ses mailles, quoi que l'individu en ait, si ses révoltes mêmes sont régies par elle. Que de statique cette loi devienne évolutive avec Spencer, elle n'en est pas pour cela moins implacable. La réglementation sociale, en quoi M. Durkheim fait consister la morale, peut bien intervenir, elle n'a non plus aucun des caractères d'une loi de liberté qu'on peut consentir ou non, pas plus qu'une prescription de police ou un horaire de geôle. Notre adhésion ou notre refus ne dépendent-ils pas d'ailleurs, comme cette réglementation même, de circonstances aussi inévitables que celles qui font paraître les fleurs au printemps ou la gelée en hiver?

Le déterminisme où aboutit la morale cosmique est, en fin de compte, la destruction de toute morale, car il n'y en a pas, je ne dis pas sans obligation, mais

Digitized by Google

sans liberté, comme Kant l'a définitivement établi et, après lui, Renouvier. A quoi bon en effet, du point de vue de la conduite, savoir qu'on est forcé d'accomplir une chose qu'on ne peut pas éviter, comme d'expirer de l'acide carbonique après avoir aspiré de l'oxygène; une chose à quoi on ne peut rien changer, non plus qu'un cristal n'a licence de modifier l'ordre de ses molécules? Si en réalité il importe, bien que par une voie détournée, de connaître le mécanisme de la respiration, c'est en fonction de la liberté : par le pouvoir que cette science nous donne d'obéir au devoir que nous avons de conserver notre santé en nous permettant d'agir sur ses conditions hygiéniques. Comment y aurait-il une règle de conduite, non pas même imposée, mais insinuée, là où il n'y a pas de choix à faire, pas de parti à prendre?

De fait, le naturalisme scientifique, qui est inclus dans l'idéal antique, est foncièrement amoral, si un Spinoza ou un Taine ne distinguent ni bien ni mal, ni vice ni vertu, eux qui les tiennent pour des produits également nécessaires, au même titre que le sucre ou l'alcool, possession ou privation d'une qualité, ainsi d'ailleurs que Benvenuto Cellini l'entendait du mot *virtu*, cela ne méritant au reste ni approbation, ni blâme.

Les deux formes du naturalisme moral se complètent au surplus l'une l'autre pour sombrer dans l'immoralisme, ainsi que M. Fouillée l'a pu dire de la doctrine de Nietzsche, qui n'est que la continuation du *Supplément au voyage de Bougainville*, si nous entendons par là l'expansion de tout nos instincts poussée jusqu'à l'abdication de tout sentiment humain. Tandis que le naturalisme eudémoniste nous incite, de façon

Digitized by Google

plus ou moins détournée, à satisfaire tous nos appétits, le naturalisme physique les légitime. En les situant tous au même plan, il donne la prépondérance effective aux plus forts, qui ne sont pas toujours les meilleurs, — de consentement unanime. Le « surhomme » est un monstre et les héros de M. Gabriel d'Annunzio sont des « fauves intellectuels », selon la belle expression de M. Edouard Schuré. Il faut voir pour en être convaincu à quelle férocité l'appétit du plaisir libéré de tout frein, — que dis-je! — glorifié, peut conduire un Valmont ou un Priola, à qui rien ne répugne des plus vils moyens pour assouvir leurs passions.

Sous l'une ou l'autre de ses formes, la morale de la nature est proprement la négation de toute morale, comme étant dépourvue d'obligation, — ainsi que Guyau l'a bien vu qui a donné ce titre à son livre — alors que nous ne pouvons concevoir une morale sans obligation d'aucune sorte, catégorique ou conditionnelle, puisque aussi bien toute morale doit poser une règle de vie, sous peine de s'évanouir et de se renier elle-même. L'insuffisance de l'idéal antique apparaît ainsi avec évidence au vice de ses conclusions pratiques. Malgré ses avantages et quelque supérieur qu'il soit en fait à ses conséquences, il ne saurait donc s'agir d'une restauration pure et simple. Elle serait d'avance condamnée.

II. — L'Idéal antique devant l'Idéal chrétien.

Aussi bien, sous l'impulsion de ce qui en est la sève, l'idéal antique en postule et prépare un autre, qui l'achève, tout en restant fidèle au principe de « suivre la nature » et par son approfondissement

Digitized by Google

même, si la nature elle-même réclame ce dernier et l'appelle, alors qu'elle s'élève, au fur et à mesure de son ascension.

L'idéal antique ne paraît immobilisé et détourné d'un tel recours que par la confusion qui y est faite entre la nature extérieure et la nature humaine d'une part, le bien et le bonheur de l'autre, ce qui a pour effet de résoudre le bien dans le bonheur, puis l'homme dans la nature et, en dernière analyse, le bonheur même, donc le bien, dans la conformité avec le monde. Cette confusion provient d'un intellectualisme excessif, incapable, par définition, de se placer au point de vue intérieur où Kant a pris ses positions avec raison, s'il n'y a rien de véritablement moral que d'intérieur, comme le reconnaît implicitement le langage populaire qui dit le « moral » pour l' « esprit ». Il importe, par conséquent, de s'affranchir de cet objectivisme absolu à qui veut éviter pareil imbroglio.

Les plus grands parmi les philosophes de l'antiquité pressentirent un idéal supérieur. Aristote n'en vint-il pas à considérer le bonheur comme le signe et l'accompagnement de l'acte parfait, celui-ci venant s'y surajouter comme à la jeunesse sa fleur? En assimilant la perfection à la raison ne l'envisagea-t-il pas déjà, avec Platon, comme quelque chose d'éminemment psychique? C'était avouer, sans peut-être le formuler expressément, que la nature n'est pas seulement la nature extérieure, mais la nature humaine, et que l'homme fait partie de l'univers comme un empire dans un empire; qu'il y occupe une place à part et privilégiée; que pour « suivre la nature », au plein sens du mot, il est urgent de

Digitized by Google

dépasser la simple nature sensible, extérieure ou psychique, le propre de la nature humaine étant de s'élever au-dessus d'elle et de la dominer. C'était, du même coup, donner le conseil de surpasser la nature en y obéissant, introduire en morale l'équivalent de la notion d'obligation, précisément parce qu'elle se pose à la nature même de l'homme dans son inévitable devenir à titre d'idéal à réaliser.

La nature, en effet, n'est pas si bonne, ainsi qu'aurait voulu nous en persuader Rousseau, qu'elle atteigne d'elle-même la perfection, sans lutte ni effort, spontanément en quelque sorte. Sans verser dans le pessimisme de Schopenhauer, on peut avancer, à l'encontre de Bernardin de Saint-Pierre, que le monde renferme des « oppositions », pour reprendre une expression chère à M. Tarde, non moins que des harmonies. Les compétitions, les concurrences, les débats, les mésententes, les guerres, les conflits de toute espèce, qui attristent le monde, en sont l'irréfutable témoignage avec une abondance qu'on voudrait pouvoir retenir.

La division n'est pas seulement en dehors de nous, elle est en nous. Quel « dédale » est-ce que l'âme humaine et quelle « énigme », tiraillée qu'elle est en tous sens et à la même minute par les aspirations les plus contraires! Pour parvenir à la perfection de notre nature, il faut mettre de l'ordre dans cette diversité, unifier nos tendances, non pas en les reniant ni les méconnaissant, mais en les hiérarchisant pour ainsi dire dans une vivante synthèse sous le magistère des inclinations supérieures, car, du point de vue de la perfection, qui est strictement qualitatif, tous les biens ne sont pas égaux. On ne saurait mettre sur le même pied les « plaisirs du

Digitized by Google

ventre » et ceux de l'intelligence, non seulement sans déprécier ceux-ci, mais sans leur nuire, s'il est vrai que nous sommes portés le plus naturellement du monde, par l'infini de nos désirs, à ne pas savoir nous arrêter à temps ni nous garder des excès et s'il est prouvé, d'autre part, que tout abus de sensualité est exclusif des biens supérieurs de la raison ou du cœur. Si tous nos instincts ont droit à la lumière dans l'harmonie que nous sommes invités à devenir, ce n'est qu'à condition d'être sauvés des abus et, par conséquent, guidés. Dans l'intérêt de notre accomplissement intégral, il importe de borner et limiter nos appétits dans un juste milieu ou une sage mesure. Notre bonheur même y est en jeu, si nous le faisons consister dans la possession des plus grandes qualités, ainsi que les épicuriens l'avaient entrevu qui, par souci d'être heureux, allèrent jusqu'à prescrire une existence de privation et de régime. Il y a là une obligation qui, pour conditionnelle et hypothétique qu'elle soit comme subordonnée à l'ambition d'être parfait dont elle est le moyen, n'en est pas moins une véritable obligation et une obligation pénible, nous imposant un sacrifice, s'il est vrai que nous ne quittons jamais un plaisir, fût-ce pour un plus grand, sans un intime déchirement.

La vie est un perpétuel devenir; nous devons sans cesse monter plus haut, jusqu'au vouloir même de la volonté parfaite, sous peine de descendre ou redescendre, d'assister à l'inexorable rétrécissement de nos facultés, de nos espérances, de nos plaisirs mêmes, — ainsi que d'Annunzio l'a diagnostiqué de son « enfant de volupté », que M. Lavedan l'a montré, que le baron Hulot le démontre, — avec au bas le déséquilibre et la dissociation, telle une poussière vaine

Digitized by Google

dispersée à tous vents. Aussi bien, pour moissonner dans l'allégresse, il faut à certains moments labourer dans les larmes. C'est une triste nécessité évidemment, mais une nécessité morale de notre nature, qui est tenue de prétendre à la perfection en raison et de par la nature même des choses. Les obligations particulières, qui sont comme autant d'échelons montant vers elle, deviennent catégoriques par contre-coup, du fait de l'obligation d'y tendre qui s'impose à nous de façon implacable.

Mais cette nécessité du sacrifice, cet idéal de la volonté bonne voulant sa perfection, qui, pour n'être pas explicitement contenu dans l'idéal antique, n'en est pas moins le ressort secret, parce qu'il est celui de la nature humaine; cette fatalité de l'obligation qu'il implique au plus haut stade de son évolution, parce que toute sincère expérience morale la découvre, qu'est-ce autre chose, encore qu'enveloppé et confus, que l'idéal chrétien lui-même en son principe essentiel et, peut-on dire, vital? Approfondi au delà d'un intellectualisme superficiel, l'idéal antique le présage et le prépare. Loin d'y rencontrer un instrument de ruine, il y trouve son couronnement et sa plus sublime expression.

L'idéal chrétien, discuté en ses sources, ne contredit pas l'idéal antique, car, non plus qu'il ne faut s'arrêter à la surface de ce dernier, il ne faut voir l'idéal chrétien dans le formalisme chagrin qui inquiète nos modernes renaissants et qui n'en est qu'une mauvaise interprétation. Il n'est pas cette borne d'intolérance, ce croquemitaine rébarbatif,

Digitized by Google

ennemi de la nature et des œuvres des hommes, que le fanatisme, l'ignorance et aussi l'intellectualisme forcené du XVIe siècle ont pu forger en réaction contre l'idéal antique, auquel il ne s'opposa qu'en lui empruntant ses propres tendances intellectualistes — et à cause de cela même — si, par l'étroitesse et l'immobilité des formules qui en dérivent, ce fut la semence de discorde jetée entre eux : l'incapacité de se rejoindre désormais sans briser les moules où elles les enfermèrent. Aussi bien, en son essence, l'idéal chrétien n'est ni figé ni refroidi. Au contraire d'un idéal de mort, il est un idéal de vie, ainsi qu'on le peut voir sur quelques points au Moyen âge, qui fut plus souple et plus riche de spontanéité qu'on l'imagine d'ordinaire, si les plus audacieuses témérités de l'esprit s'y firent jour, avec un Abélard et un Thomas d'Aquin, un Duns Scot et un Bonaventure. L'idéal chrétien, en effet, n'est loi de sacrifice que parce que le sacrifice est la loi de la vie, comme l'antiquité l'admit de manière implicite; parce que, ainsi que Guyau l'a admirablement montré, le sacrifice a son germe et son ébauche jusque dans la nature physique, la nature des animaux et des plantes; parce qu'il est le prix et pour ainsi dire la redevance, s'il est le secret, de tout progrès humain; parce qu'en outre il est vrai, d'une vérité profonde, que qui se perd se retrouve et se retrouve au centuple, s'il n'est que trop véridique qu'il n'y a pas de vie spirituelle sans renoncement. Ceux-là ne le savent-ils pas, artistes, penseurs ou artisans, dont l'œuvre mange le plus cher de leurs affections? En son vrai sens, et à l'inverse du brahmanique, l'ascétisme chrétien lui-même n'est, en dehors de toute espérance d'au-delà, qu'un moyen et non un but :

Digitized by Google

moyen d'une vie et plus pure et plus belle, d'une beauté uniquement morale.

L'idéal chrétien, débarrassé des entraves dont on s'est plu à le surcharger et offusquer, continue l'idéal antique par ce commun souci de vie qui les anime l'un et l'autre. Il le dépasse en suivant son impulsion, tout comme il dépasse la nature, ainsi que la morale ancienne tendait déjà à le faire. Il l'achève en situant la perfection la plus intérieure qui soit, la perfection proprement morale, la perfection du vouloir, au-dessus de tous les biens, en hissant à vrai dire la bonne volonté au sommet.

Mais, — il ne faut pas s'y tromper — si la volonté bonne est une volonté soumise à sa loi, la volonté n'est pas bonne uniquement parce qu'elle est soumise, ce qui répugne à l'idéal antique et ce qui arriverait si elle n'était assujettie qu'à un commandement arbitraire ou à un ordre en l'air, comme Kant a eu tort de le prétendre alors qu'il en soulignait le caractère catégorique. La loi qui s'impose à notre volonté n'est pas capricieusement suspendue au-dessus de nos têtes comme un règlement sous lequel nous devrions plier, à l'exemple d'animaux plus ou moins savants : c'est une loi dynamique, loi de devenir qui est celle de notre être même, loi psychique de notre activité spirituelle qui va toujours se dépassant elle-même et s'élevant dans un progrès sans fin au fur et à mesure que nous la réalisons. La volonté qui souscrit à cette loi est bonne parce qu'en y acquiesçant la volonté acquiesce à sa propre loi et se réalise dans ses actes, accroît sa liberté en augmentant ses puissances. Elle est bonne, en définitive, parce qu'elle est l'accomplissement d'une chose bonne pour nous, parce qu'elle nous met en possession de notre plus grand bien.

Digitized by Google

L'idéal chrétien, compris en son esprit, couronne donc l'idéal antique, tout comme il parfait la nature, — sans le renier, malgré les contrariétés qui lui servirent à s'en distinguer. La suprématie qu'il réclame a ses racines dans la nature qu'il couvre de son ombre, non pour l'étioler mais pour la fructifier. La perfection morale, prise pour terme dernier, n'est pas en effet exclusive des autres perfections, biens de l'esprit, biens du cœur ou des sens; elle s'y appuie, au contraire, et les épure en les animant. Elle leur communique sa sève comme elle leur emprunte la leur, de même qu'un foyer brille davantage que la mèche trempe plus avant dans l'huile tandis que celle-ci y prend le maximum de son prix. Elle donne à l'homme une plus haute idée de sa vocation par la splendeur même du but qu'elle désigne à ses efforts. Elle confère aux créations de l'art, aux découvertes de la pensée, une valeur inestimable, en outre de la leur propre, s'il n'est pas de labeur si humble qui ne soit comme un acheminement vers elle. Elle exalte l'énergie, qui est la plus précieuse qualité du vouloir, en y plaçant le plus important facteur de la moralité, alors même qu'elle recommande l'humilité, qui n'est, sous cet angle, qu'une sage appréciation de nos forces devant la grandeur du but à atteindre. L'individualisme enfin y trouve son complet épanouissement, s'il n'y a rien de plus intime, de plus individuel que la perfection morale et s'il n'y a rien d'autre part de plus plein, de plus débordant, pour ainsi dire, et bienfaisant aux individualités étrangères, la personne ne parvenant à son apogée que par sa communication avec d'autres. Et cela n'est pas surprenant, puisque la loi de notre être, cette loi qui s'impose à notre volonté, que l'idéal

Digitized by Google

antique pressentit, que l'idéal chrétien fit rayonner d'un fulgurant éclat, est, avant tout, une loi d'amour, s'il est vrai que par delà les concepts, par delà les idées, par delà les sensations, à la base des volitions mêmes, l'amour est au principe et par suite à la fin de notre activité, ainsi que la plus récente philosophie le reconnaît; loi d'amour identique à celle de la moralité parce qu'elle est celle de la vie, qui, dans les sphères supérieures, ne retranche que pour agrandir, ne prive que pour dilater.

La conclusion en est que la présente renaissance n'a chance de durer qu'à condition de se prolonger elle-même au delà de ce qu'elle est et de prendre conscience de son principe vital en rejoignant celui de l'idéal chrétien. Autant l'idéal antique y peut acquérir de valeur et de stabilité, autant l'idéal chrétien y peut gagner un enrichissement de matière, une ouverture plus large sur la nature et sur la vie. C'est qu'aussi bien la jonction n'est possible qu'à la suite et comme conséquence d'un mutuel approfondissement; à condition pour l'un et l'autre de remonter à leur esprit, en dehors des barrières et des cadres de l'intellectualisme rigide qui jadis, au XVIe siècle, les dressa l'un contre l'autre, alors qu'ils étaient sur le point de s'entendre, ainsi qu'en témoigne la Rome de Léon X, cette Rome chrétienne où les temples servirent d'églises.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA DÉFENSE DE L'INDIVIDUALISME

Par réaction contre les revendications individualistes, qui sont une forme nouvelle du retour à la nature, des Stirner et des Nietzsche, des Ibsen et des Renan, de Mme Marcelle Tinayre ou de Mme de Noailles, — pour n'en pas omettre l'expression à la fois féminine et féministe — les attaques partent de tous côtés contre la théorie qui les inspire. C'est M. Brunetière qui condamne l'individualisme comme empêchant les hommes de « se régler » et de « s'entendre ». C'est M. Bourget qui diagnostique dans *l'Étape* que le grand mal est de ne se point soumettre. C'est M. Barrès qui, après l'avoir exalté, éprouve le néant du moi. Ce sont, enfin, tous les traditionalistes qui, comme M. Henry Bordeaux dans *les Roquevillard*, se mettent à la suite des de Bonald, des Joseph de Maistre et des Auguste Comte pour inciter l'individu à se fondre dans la famille, la corporation, la patrie ou l'humanité. Et, pendant ce temps, M. de Vogüé nous fait entendre *les Morts qui parlent*, tandis que M. Henri de Régnier nous montre *le Passé vivant*. Nombreux sont ceux aujourd'hui qui, à l'exemple de ces illustres maîtres, invoquent « la terre et les

Digitized by Google

morts », le foyer, la nation, la race, l'espèce humaine même, dans le dessein d'amoindrir le moi et de l'inviter à se résorber dans ce qui le soutient et le permet. Il n'est pas jusqu'à Balzac et à Taine qui ne servent d'appoints, dans cette lutte, aux adversaires de l'individualisme pour en avoir illustré les méfaits sous le coup du désordre ou de la passion.

De leur côté, les collectivistes ne manquent pas de s'associer à pareille campagne, bien que, dans la majorité des cas, elle ne vise à rien moins qu'à restaurer la monarchie. C'est qu'aussi bien la théorie socialiste a cela de commun avec celle des néo-royalistes qu'elles aboutissent toutes deux à l'effacement de l'individu devant l'omnipotence de l'État.

Aux yeux des uns et des autres, en faisant de l'individu une fin pour lui-même et pour la collectivité, l'individualisme est destructeur de toute morale et de toute société. Pour avoir exalté la raison et le sens propre, pour avoir posé l'individu comme une réalité en soi, ils estiment qu'avec les philosophes français du XVIIIe siècle et la *Déclaration des Droits de l'homme*, qui est leur œuvre, Kant et Descartes ont mis l'individu en antagonisme avec la société et avec la morale, qu'ils l'ont dressé contre elles, qu'ils en ont fait *l'Ennemi des Lois*, des lois divines et humaines, par conséquent le pire agent de destruction et dissolvant qui soit des autres et de lui-même.

Ils sont d'autant plus assurés dans leur attitude qu'il semble que la science vienne les confirmer. Après avoir prôné un individualisme à outrance et prêché la « lutte pour la vie » ou *struggle for life*, sur la foi de Darwin, la biologie ne s'attache-t-elle pas présentement à mettre en lumière la dépendance mutuelle des êtres, la subordination de l'individu au

Digitized by Google

groupe et, après MM. Espinas et Edmond Perrier, à résoudre tout organisme en une colonie de vivants étroitement solidaires les uns des autres en vue de fonctions communes? Et il en va bien d'une autre avec la sociologie, qui enseigne non seulement, avec Le Play et de Bonald, que l'unité sociale est la famille, mais, avec M. Durkheim, que c'est la nation. A l'en croire, l'individu serait un produit, sa conscience une résultante du milieu social. L'origine première de tout progrès, comme des grands mouvements de l'histoire, devrait alors être recherchée, non dans la vie des grands hommes, mais dans celle des collectivités, ainsi que l'ont essayé Tolstoï dans *la Guerre et la Paix* et M. Paul Adam dans *la Force*.

L'individualisme, tant théorique que pratique, l'individualisme social et l'individualisme moral ont donc affaire à forte et nombreuse partie. Ce n'est pas à dire cependant qu'il ne soit pas la vérité.

I. — L'Individu dans la Société.

Il est faux que l'individu ne soit rien et la société tout.

Les sociétés humaines ne sont pas assimilables à des organismes vivants, comme MM. Novicow et Worms sont les plus déterminés à le prétendre. Si elles ne sont pas qu'un total ou une addition, une juxtaposition mécanique d'individus, elles ne sont pas, à l'opposé, un animal ou une plante. Tout organisme physiologique forme un système sans connexion avec d'autres, au point qu'une même cellule ne peut

Digitized by Google

appartenir simultanément à plusieurs individus ou un même polype à différentes colonies. Ce n'est pas le cas des sociétés d'hommes où une même unité fait souvent partie de groupements multiples. Rien ne s'oppose, notamment, à ce qu'un citoyen ne dépende, en même temps que de son pays, de sociétés plus grandes ou plus petites, depuis l'église à laquelle il lui est loisible de s'affilier jusqu'au cercle où il se peut faire inscrire. Non seulement une telle licence est inconnue en physiologie, mais l'unité organique qu'est la cellule ne peut changer de milieu à son gré, tandis que rien n'empêche un Français ou un Allemand, par exemple, d'opter aujourd'hui ou demain pour telle autre nationalité de son choix. De là, dans l'être vivant une cohésion qui ne se retrouve pas dans les sociétés, si la continuité spatiale, qui en est la marque, n'existe pas dans les groupes humains. Il n'est pas jusqu'au mode divergent qu'ont les organismes et les sociétés de s'accroître, par division ou segmentation d'une part, par addition de l'autre, qui ne manifeste leur radicale distinction. Enfin, quoi qu'on ait dit des lois d'évolution des sociétés ou des étapes par lesquelles elles devraient passer ; quoi qu'on ait avancé, au nom de la philosophie de l'histoire, du « retour éternel » ou de la « spirale » de Vico, les collectivités humaines n'offrent pas une série régulière et constante de changements vitaux analogues à ceux qui conduisent infailliblement tout être animé de la naissance à la mort à travers une série invariable de changements. Rien de tel n'apparaît dans l'histoire, tout au moins de façon stricte, s'il est des nations qui se réveillent alors qu'on les pensait voir mourir et d'autres qui progressent, pour ainsi dire, sans désemparer. Toute prévision en ces matières est interdite :

Digitized by Google

la science y perd ses droits. Aussi bien, la raison de ces différences, la preuve ultime, par conséquent, de la distance qui sépare les sociétés humaines des organismes, réside, en fin de compte, en ce qu'il n'y en a pas qui ne soit, au rebours de toute vérité physiologique, une union plus où moins consentie et, comme telle, « hyperorganique ». De fait, tout nouveau venu accepte plus ou moins implicitement la société dans laquelle il est appelé à vivre. On serait fort en peine d'en faire autant pour ses organes : à la lettre, on les subit. Enfin — et c'en est la conséquence — il n'existe de conscience sociale, de conscience d'une société, que dans les individus qui la composent. Quand on parle de la conscience d'un peuple ou d'un temps, de la conscience moderne par exemple, on désigne soit les caractères communs aux consciences particulières des hommes d'un pays ou d'une époque, soit le sentiment qu'ils ont de leur association. Aucune société n'en a de l'ensemble comme chez les plus relevés des animaux, monade supérieure ou centre d'initiative auquel toutes les autres aboutissent et dont elles dépendent.

C'est en vain que, pour faciliter l'assimilation des sociétés humaines à des organismes, on a voulu identifier ceux-ci à de simples associations d'individus et, par ce moyen, les sociétés d'hommes aux colonies animales. Comparaison n'est pas raison. Outre qu'à première vue les sociétés humaines sont composées de personnes, c'est-à-dire d'individualités réfléchies et en possession d'elles-mêmes, si on peut s'exprimer de cette façon, tandis que les colonies animales ne le sont que d'individus, pour le moins, fort élémentaires, il est erroné de prétendre que les organismes ne sont que des associations. Sans doute, — et c'est la gloire

Digitized by Google

des naturalistes de l'avoir démontré — il n'est pas d'animal, même supérieur, qui ne soit une colonie ou association de vivants, agglomération de cellules qui le sont elles-mêmes de plastides. Sans doute, de ce point de vue et en en suivant la complication croissante, il est possible de remonter la chaîne des êtres, depuis la monère primitive jusqu'aux derniers des mammifères, en passant par ces colonies d'hydraires ou de coralliaires, qu'après M. Perrier M. Espinas nous assigne comme ancêtres. Il n'en reste pas moins que les organismes, non pas supérieurs, comme ceux du chien ou du chat et, à plus forte raison, de l'homme, mais inférieurs, comme ceux des annelés ou des échinodermes, ne sont pas qu'une réunion d'individus. Peut-on donner ce nom, quoiqu'elles jouissent d'une sorte d'individualité, je ne dis pas aux cellules d'un vertébré, qui sont incapables de vivre par elles-mêmes malgré les expériences de Paul Bert, — si un cœur arraché d'une poitrine ne peut battre que pendant un temps très limité — mais aux anneaux d'un myriapode ou d'un ver de terre, qui, malgré qu'ils forment chacun un tout complet, ont cependant besoin les uns des autres pour subsister? Si les tronçons d'un lumbriculus peuvent régénérer leur tête et vivre d'une vie indépendante est-ce à dire que l'individu primitif n'ait été qu'une association ? De ce qu'il y a plusieurs individualités maintenant s'ensuit-il qu'il n'y ait eu qu'un composé tout à l'heure? Si le trait distinctif de tout corps organisé est de croître et de se modifier sans cesse, il n'y aurait rien d'étonnant, comme le fait judicieusement remarquer M. Bergson, « à ce qu'il fût un d'abord et plusieurs ensuite ». La reproduction des organismes unicellulaires consiste en cela même : l'être vivant se divise en deux moitiés dont chacune

Digitized by Google

est un individu complet. Ce n'est que par métaphore, pour souligner leur relative autonomie, qu'il est légitime de parler, avec Virchow ou Claude Bernard, de l'individualité des tissus ou des organes. Que, par ailleurs, chaque anneau d'un tænia ou, en dépit de sa spécialisation, chaque hydre d'une colonie soit susceptible, à l'occasion, de vivre d'une vie autonome, n'est-ce pas que l'individualité de l'ensemble dont ils font partie est encore très peu accusée? Elle ne l'est, à coup sûr, pas du tout dans les colonies d'éponges où chacune est un individu séparé des autres et encore moins dans un végétal qui est bien plus une société qu'un organisme. Aussi bien, un ensemble physiologique n'acquiert d'individualité et, par conséquent, ne devient véritablement un organisme — ce nom impliquant subordination d'éléments divers sous une autorité commune — qu'au détriment des individualités primitives qui ont contribué à le former. Effectivement, à mesure que se prononce davantage l'individualité de la colonie, celle de ses membres s'efface et disparaît, non pas jusqu'à perdre toute vie propre, mais suffisamment, du moins, pour être privés d'indépendance. La concentration progressive du système nerveux en centres de moins en moins nombreux, qui marque l'ascension des êtres en individualités de plus en plus nettes et puissantes, en est l'irréfragable témoignage, s'il est vrai que les centres nerveux s'ordonnent en une hiérarchie autrement rigoureuse et unifiée dans la classe des mammifères que dans celle des annélides ou des crustacés. Loin d'être le type par excellence de l'organisme, la colonie en est la préface et, pour ainsi dire, l'annonce, au-dessous et non au-dessus. Aussi est-il illégitime de conclure, de ce que le caractère d'association est insé-

Digitized by Google

parable de celui d'organisme, que les sociétés humaines sont des êtres vivants, à l'image non pas évidemment d'un vertébré, mais d'un bryozoaire ou polype quelconque.

Les sociétés ne sont pas mieux des réalités en soi, dans lesquelles se résoudrait l'individu, ainsi que M. Durkheim tend à nous le faire croire. Familles, nations ou humanité, elles ne constituent pas la réalité dernière, quoi qu'en ait pensé de Bonald d'une part, Auguste Comte de l'autre et quoi qu'en pense encore M. Paul Bourget. Il ne faut pas chercher, avec M. Lévy-Bruhl, le véritable individu dans le groupe. Si les collectivités déterminent l'individu dans une large mesure, elles ne le créent pas. Elles n'ont d'influence sur lui précisément qu'en lui faisant subir l'action d'autres individualités. Il est faux de dire avec M. de Roberty que le psychique est entièrement réductible au social, qu'il est de nature presque purement collective, ou bien avec M. de Gumplowicz que ce qui pense dans l'homme ce n'est pas lui mais « la communauté », ou encore avec M. Durkheim que « l'individu est un produit plus qu'un producteur », que « l'âme est fille de la cité » et la conscience de l'individu, sa conscience psychologique et sa conscience morale, un effet des sociétés, — toutes conséquences auxquelles se trouvent acculés, malgré qu'ils en aient, ceux qui n'accordent aucune autonomie à la personne. Cela est faux parce qu'en fin de compte si dans les groupes primitifs l'individu « n'avait guère conscience, suivant M. Lévy Bruhl, de sa conscience individuelle », c'est-à-dire manquait de connaissance réfléchie, il n'est pas qu'une abstrac-

Digitized by Google

tion, mais la réalité, la réalité fondamentale, l'explication dernière. Comment expliquer d'ailleurs, ainsi qu'on s'en targue, la genèse des consciences individuelles en partant de la conscience collective? De quoi cette collection serait-elle faite? Additionner des riens donne zéro au total. Loin que le citoyen puisse se définir par la cité, c'est l'inverse qui est le vrai. Qu'est-elle autre chose, somme toute, qu'un assemblage d'individus? C'est véritablement céder à un réalisme excessif et verser dans l'ontologie intellectualiste que d'envisager les sociétés humaines comme des entités, que de leur attribuer finalement une existence distincte et supérieure à celle des individualités qui les constituent. Qu'y a-t-il de moins positif, sous tous les rapports, que cette considération du chef du positivisme d'un seul individu éternel et immense que serait l'humanité? Toute société humaine, quelle qu'elle soit, — et on peut en dire autant des sociétés animales, puisque l'indépendance relative qu'elles laissent aux éléments dont elles sont composées est ce qui les distingue des organismes, — n'existe, en définitive, que par les individus qu'elle comprend ou, mieux, dans la conscience de ceux-ci, par l'intermédiaire de la représentation et du sentiment qu'ils possèdent de leur association ou du lien qui les unit; par les idées-forces qu'il en ont, dit excellement M. Fouillée.

Aussi bien, si les sociétés humaines ne sont pas des êtres à part, des réalités en soi, elles n'en sont pas moins réelles, d'une réalité psychique et morale, qui se traduit au dehors, non seulement par des manifestations communes, — langues, mœurs, sciences, lettres et arts, — mais par une diversité de fonctions convergentes hiérarchisées sous une autorité cen-

Digitized by Google

trale. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle on a voulu les identifier à des organismes vivants au lieu de s'en tenir à les y comparer. Organismes non pas physiologiques mais psychiques, les sociétés humaines sont, avant tout, des organisations conscientes et toujours plus ou moins volontaires, qui, non seulement n'existent que par les individualités, mais, au vrai, que dans les individualités qui les forment.

Malgré les arguments invoqués à l'encontre, il reste donc que l'unité dernière et autonome, que l'unité consciente c'est, non pas la société, mais l'individu, la personne, ainsi, d'ailleurs, que nous en convainc la conscience de soi sur qui, pour ne pas mentionner Socrate, Descartes d'abord et Kant ensuite firent reposer toute la philosophie. Les théories anti-individualistes viennent et ne peuvent faire autrement que venir se briser là. En vain a-t-on voulu arguer que c'est la société qui nous donne le sentiment de notre existence. Outre qu'on ne s'explique pas comment d'un assemblage d'organismes inconscients pourrait surgir en chacun, du fait de leur rassemblement, une conscience qui ne s'y trouvait même pas à l'état embryonnaire, il est notoire qu'on est révélé à soi sous une forme individuelle. Rien ne prévaut là contre. « Je pense, donc je suis. » C'est un fait indéniable et hors de discussion. Bien plus, dire avec M. Durkheim que « les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers, mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble » c'est, pour mettre en évidence l'influence de la société sur les individus, lui enlever,

Digitized by Google

en réalité, tout moyen d'agir, car, enfin, dans l'hypothèse du zéro de conscience personnelle, ces influences n'auraient même pas où s'appliquer s'il n'y a d'action efficace que sur ce qui déjà est susceptible de répondre. De physiques, d'ailleurs, comment les influences sociales se métamorphoseraient-elles en phénomènes psychologiques dans les individus si quelque chose de psychique ne préexistait pas en chacun d'eux? Par quel sortilège ou par quel miracle une telle transformation se pourrait-elle opérer? M. Durkheim a beau dire que la puissance contraignante des faits sociaux témoigne qu'ils sont d'une nature différente de la nôtre, on n'arrive pas à comprendre ce que peut être un fait social, un fait interpersonnel par conséquent, qui ne serait pas psychologique, tout au moins dans ses origines, alors que, dans la supposition adverse, leur caractère de contrainte s'explique le plus naturellement du monde par la pression que les consciences ne manquent pas d'exercer les unes sur les autres. L'opinion n'est pas autre chose. Ce n'est pas, en résumé, parce que l'homme est social qu'il est conscient, d'aucuns disent raisonnable; c'est parce qu'il est conscient et raisonnable qu'il est éminemment sociable.

Comme le soutenait Duns Scot et les conceptualistes à sa suite, il n'y a de réalité concrète que le « moi » ou, si l'on veut, les « moi » dont toute société est composée. Les supprimer, c'est, du coup, la supprimer elle-même, tandis que la réciproque n'est pas vraie, quelques services, au demeurant, que les collectivités rendent à chacun de nous. Sans sociétés, l'individu humain serait, indubitablement, réduit à l'état le plus précaire et fragile, mais, enfin, il serait, alors que faute d'individus la société n'est pas

Digitized by Google

concevable. Tout, au fond, part du moi et y revient : intérêts, idées, désirs, sentiments, croyances, industries, lettres, mœurs, sciences et arts. Si, dans l'état de société, l'individu reçoit des choses toutes faites — langage, traditions, coutumes, religions, — il les reçoit, somme toute, d'autres individus ; il ne les perpétue qu'en se les incorporant, en les individualisant pour tout dire. Le milieu extérieur même n'agit sur les collectivités que par l'intermédiaire des consciences qui le reflètent. Ainsi que le reconnaît M. Bouglé, les causes sociales n'ont d'action que par leur canal. D'où vient le progrès, enfin, sinon d'innombrables apports particuliers? Cependant que les sciences n'avancent que par l'accumulation des travaux de ceux qui s'y consacrent, l'histoire n'est qu'un tissu d'actes singuliers, à l'encontre de l'avis de Herder et de Tolstoï qui y voient une manifestation spontanée du génie des peuples. Si Thémistocle n'avait pas vaincu les Perses, la face du monde en aurait probablement été changée. Même dans l'hypothèse déterministe l'individu joue un rôle prépondérant. Nonobstant les contradictions, les faits sociaux ne sont pas autre chose que des faits psychiques ou de conscience, de consciences individuelles en relation les unes avec les autres. Ils n'existent pas en dehors d'elles et la sociologie n'est, en fin de compte, qu'une interpsychologie, comme M. Tarde l'a si heureusement définie.

Il en résulte que, tandis que la cellule existe pour l'individu et non l'individu pour la cellule, la société est faite pour l'individu et non celui-ci pour celle-là. Dénués d'existence propre, ne subsistant que dans et par les individus, la famille, la patrie ou l'humanité n'ont pas de but particulier et conscient à titre d'êtres en soi. Totaux de consciences, c'est à elles que nous

Digitized by Google

devons rapporter toute collectivité étendue ou restreinte. Il n'y a pas, en réalité, d'autre fin que la personne. Toutes les formes, toutes les combinaisons, tous les groupements sociaux n'ont, indubitablement, d'autre motif de durer que de permettre à chacun de réaliser sa nature. Les hommes ne sont pas réunis en vue de la société comme des pierres en vue d'un édifice. A l'encontre de ce qui a lieu en architecture, en sociologie le tout n'existe que pour le bien des parties. L'individu est un but et la société un moyen. Comment en serait-il autrement si chaque homme a sa fin en lui, qu'il s'agisse de son bonheur propre ou de son perfectionnement moral, pour cette raison qu'il ne peut sortir de soi, sauter hors de son individu et qu'il ne lui est possible, finalement, de s'intéresser au bonheur du monde qu'en se le proposant encore comme but à lui-même?

Au lieu d'avoir pour objet d'annihiler les individualités, les sociétés ont donc, tout au contraire, pour mission de les permettre et fortifier. Il n'en est pas qui ne doive être individualiste au principe, même alors qu'elle réprime les individus, si cela n'est légitime qu'à leur profit, en vue de leur plus complet développement et en s'appuyant sur leurs droits, alors que, comme il arrive des enfants, ils sont encore trop faibles pour se conduire tout seuls. C'est ce qui fait, ainsi que M. Bouglé s'en est aperçu, que les conditions de la santé sociale sont loin d'être identiques dans toutes les sociétés, à tous les moments de l'histoire. « Si les unes à une certaine époque, à un certain degré de civilisation, ne peuvent assurer leur cohésion intime » — cette cohésion qui est nécessaire au

Digitized by Google

progrès des individus — « qu'en étouffant, sous quelque forme qu'elles percent, les moindres velléités d'indépendance individuelle, d'autres, parvenues à un degré supérieur, ne sauraient plus durer et progresser sans s'ouvrir aux variations, aux dissidences, aux initiatives de toute nature ». De fait, les diverses transformations, par lesquelles toutes les sociétés politiques ou familiales ont passé, prouvent qu'elles ont toujours tendu à rendre cette réalisation plus facile et intégrale, cependant que le progrès même des individualités — en même temps qu'elles la réclamaient ou s'en emparaient — leur permettait d'octroyer une liberté plus grande. C'est ainsi que, depuis le Moyen âge, qui était une époque de dépendance et de servitude dans tous les domaines de la vie — dépendance du chrétien vis-à-vis de l'Église, du vassal vis à-vis du seigneur, du serf vis-à-vis du propriétaire foncier, de l'artisan vis-à-vis de la corporation, — jusqu'à la Révolution française, en passant par la Renaissance, les différents États n'ont cessé d'évoluer vers plus de libéralisme et, partant, vers plus d'individualisme. Tout de même, — c'en est la conséquence et la cause tout à la fois — la personne humaine est allée se développant et différenciant constamment au cours des âges, — tandis que l'uniformité augmentait dans les apparences extérieures, telles que vêtements, langues, usages, entre membres non seulement d'un même groupe, mais de groupes différents, — tant et si bien qu'aujourd'hui, en Europe, aucune société n'est viable en dehors du libéralisme, comme le soutient M. Faguet d'une part et M. Buisson d'une autre, qui déclarent que la seule unité désirable, de nos jours, est l' « union » qui tolère les variétés et accueille les libertés. Du fait de l'accrois-

Digitized by Google

sement des individualités et, par suite, de leur différenciation — si le progrès va de l'homogène à l'hétérogène au dire de Spencer — il importe, en effet, aux États contemporains de respecter plus que jamais la volonté personnelle avec tous les sentiments profonds et compliqués qui l'engendrent.

II. — Vrai et Faux Individualisme.

Il n'est pas plus exact d'avancer que l'individualisme pratique, qui exalte l'individu et lui conseille de se réaliser pleinement, est néfaste aux sociétés, sous prétexte qu'il est antisocial et immoral par définition, qu'il n'est juste de soutenir que l'individu n'est rien et la société tout. Ce reproche, qui conduit quelques-uns des plus notoires de nos contemporains à répudier l'individualisme en morale, n'est pas fondé. Il ne l'est pas, parce qu'il repose sur une confusion.

Assurément, malgré Bentham et Stuart Mill, l'intérêt de chacun des associés ne se confond pas toujours avec l'intérêt du groupe, l'intérêt particulier avec l'intérêt général. Il y a des moments où ils entrent en conflit, où le bonheur de quelques-uns, et *a fortiori* d'un seul, s'oppose à celui de l'ensemble, de même qu'il y en a où l'intérêt de la nation va jusqu'à exiger le sacrifice de celui des particuliers, en cas de guerre par exemple. Ce n'est pas à dire cependant que l'individualisme, envisagé comme principe de conduite, contribue, ainsi qu'on lui en fait grief, non seulement à résoudre le conflit au détriment de la société, mais encore à le multiplier et aggraver.

L'individualisme véritable n'est, en effet, ni antisocial, ni immoral, comme l'ont trop accrédité les

Digitized by Google

théories d'un Stirner ou d'un Nietzsche, d'un Renan ou d'un Ibsen, d'un d'Annunzio ou d'une George Sand, pour ne rien dire de nos modernes anarchistes, égotistes et féministes à outrance, qui n'ont pas peu contribué à le rendre faussement synonyme de dédain, de révolte, d'immoralité et d'égoïsme.

Tout d'abord, l'individualisme vrai ne consiste pas dans le détachement du milieu, l'oubli de ses origines et l'indifférence aux traditions que M. Paul Bourget a fort à propos stigmatisés dans *l'Étape*. Il est si peu tout cela que l'isolement, non seulement de ses pareils, mais de sa terre est une indéniable cause de faiblesse pour l'individu. Les émigrés en savent quelque chose et Donatienne aussi. Ce sont des « déracinés », suivant la belle expression de M. Maurice Barrès, que peuvent abattre tous les souffles. En effet, s'il n'y est pas attaché comme la plante, l'homme tient par mille liens d'affinités, de sentiments et de souvenirs, au sol où il est né, au milieu où il a grandi, à l'ambiance qui l'a entouré. Sans tradition, son activité et, *a fortiori*, sa conscience morale risquent de s'égarer. On le voit bien par les déséquilibrés et les incapables que produit en foule toute nation qui ruine son passé. A plus forte raison, l'individualisme n'est-il pas le le « solipsisme », ce mépris de l'humanité, cette prétention de se suffire à soi seul qu'affiche un Borkmann. Quoi qu'en puisse penser ce personnage d'Ibsen, l'homme fort n'est pas l'homme seul. Si « l'union fait la force », il n'y a pire inconséquence que de le vouloir être. C'est tendre à s'amoindrir soi-même, rien n'étant plus misérable que l'individu qui a limité, volontairement ou non, ses échanges avec ses semblables. Il

Digitized by Google

cultive son champ avec d'imparfaits instruments fabriqués de ses mains; il bâtit sa maison et la couvre du chaume de ses blés : le meilleur de son temps lui est pris par des soins vulgaires, il ignore tout de l'univers et s'abêtit dans sa solitude.

Dira-t-on, par exemple, que le primitif, qui n'a que peu de rapports avec autrui, est plus individuel et autonome que le civilisé! C'est tellement le contraire qui se produit que celui qui tente d'échapper à « l'œil des Barbares », en se retranchant du monde, finit aussi bien par s'en apercevoir quand il veut devenir un « homme libre ». Plus encore, c'est s'acheminer infailliblement vers la mort que de s'isoler de ceux avec qui nous sommes appelés à vivre. M. Durkheim en est garant qui n'hésite pas, pour sa part, à attribuer la fréquence des suicides dans nos sociétés modernes à l'isolement de l'individu qui résulte de l'abolition des cadres sociaux d'autrefois. Peut-on seulement, du reste, ne rien devoir à personne? Non seulement nous ne prenons conscience de notre autonomie que par contact et relation avec ce qui nous environne, choses et gens, mais en leur absence nous n'existerions même pas. Sans compter qu'on ne naît pas de soi-même, comme le souhaitait le Coriolan de Shakespeare, qu'il suffise, pour s'en convaincre, d'évoquer les soins de toutes sortes que réclame un nouveau-né! Que serions-nous sans nos parents qui ont veillé sur notre enfance, sans nos compatriotes dont le labeur quotidien nous permet de vivre ainsi que M. Sully Prudhomme l'a rappelé dans un sonnet demeuré célèbre? Robinson dans son île — on l'a maintes fois remarqué — ne peut subsister qu'avec le secours des outils et des armes qu'il tient de l'industrie de ses semblables.

Digitized by Google

N'héritons-nous pas, par ailleurs, notre science, notre art, notre langage, de ceux qui nous ont précédés? Il n'est pas jusqu'à nos idées, nos sentiments, dont nous ne soyons, dans une certaine mesure, redevables à nos ancêtres, à notre famille, à notre éducation, aux milliers d'ouvriers qui ont travaillé et travaillent encore à la civilisation dont nous profitons. Il y a des solidarités qui s'imposent et qu'on ne peut rompre, si on ne peut que les méconnaître pour son plus grand dommage.

L'individualisme ne mérite pas mieux d'être confondu avec le particularisme révolutionnaire ou anarchique que certains érigent à sa place et qui fait profession de s'affranchir de toute loi, de s'exempter de toute contrainte et considération sociales. Parce qu'il vit en sociétés et ne peut faire autrement sous peine de déchoir, l'homme est bien obligé de s'accommoder des conditions qui leur sont inhérentes, c'est-à-dire des lois et règlements sans lesquels il n'y en aurait pas de possible. C'est une triste nécessité assurément, mais une nécessité inéluctable qu'il faut et qu'on doit subir dans son propre et véritable intérêt. A vouloir s'y soustraire, en effet, on y gagne peut-être le bien d'un jour, mais, à coup sûr, la perte de toute sa vie, qui n'est susceptible de fructifier que dans les sociétés et en accord avec elles. Pour n'avoir pas daigné, sous prétexte de liberté, en accepter les usages, quelle n'est pas la triste destinée de tous les « réfractaires », de toutes les « rebelles » et de tous les « bohèmes », pauvres Brichanteau ou Delobelle errants « sur le fumier des villes » que nous dépeint Jules Vallès! De la liberté, ils n'ont que l'illusion ou la paille, esclaves qui se disent et se croient leurs

Digitized by Google

maîtres, alors qu'ils sont en proie à toutes les tyrannies. Il en va pareillement du soi-disant individualisme libertaire. Il aboutit tout droit à l'écrasement des personnes, s'il est avéré que l'atomisme ou éparpillement social prépare inéluctablement les individus à former ce qu'on appelle la « masse », qui est bien la chose du monde la plus opposée à leur expansion. Pareillement, ne croire qu'à ce qu'on est susceptible de constater par soi-même revient à renoncer à la science et, par abus du sens propre, perdre le bon sens, se condamner à ne rien savoir ou presque rien. Aussi bien, inviter l'individu à s'insurger contre toute autorité et, pour le moins, contre les prescriptions et obligations sociales revient à lui enlever tout point d'appui et, par suite, tout moyen de croître. C'est, par un détour et tout en faisant figure de le recommander, renier l'individualisme.

Tout de même, la frénésie des héros de Byron, non plus que la passion de ceux de Balzac, ne sont de l'individualisme. Loin d'être indispensables au développement de la personne, les passions l'arrêtent net. Moins penchants naturels, suivant M. Th. Ribot qui les a magistralement étudiées, que perversions de ceux-ci, recherche du plaisir comme fin, elle sont une indiscutable cause d'affaiblissement. Elles immobilisent et détournent, en la corrompant, l'activité normale de l'individu. C'est en vain que, depuis Schlegel jusqu'à Victor Hugo, les romantiques ont fait l'apologie des forces qui s'épanchent sans autre but qu'elles-mêmes. En vain ont-ils revendiqué leurs droits. Maladies, au vrai sens du mot, les passions témoignent d'une déchéance et nullement d'un progrès. La débauche, la cruauté, la violence ne sont

Digitized by Google

pas des formes du courage, des indices de caractère ou d'énergie. Les Néron, les Caligula, les Borgia, et les Malatesta ne constituent pas des types supérieurs d'humanité, ainsi que Nietzsche se plaisait à dire, mais des monstres. L'immoralité, que M. de Gourmont considère comme indispensable au développement intégral de notre être, en est au contraire le plus sûr empêchement. Loin, en effet, de l'exalter, les vices dépriment la personnalité; ils l'étiolent et la ruinent par tout ce qu'ils y greffent de parasite et d'anormal. Personne ne soutiendra, je gage, que l'ivresse notamment nous mette en pleine possession de toutes nos facultés. Au lieu qu'elles nous libèrent, les passions nous rendent « esclaves », ainsi que Gérard d'Houville l'a bien vu. Elles nous imposent, au vrai, leur « domination », qui est le titre d'un roman de Mme de Noailles. En fournissent la preuve, je ne dis pas seulement Harpagon qui ne voit que par les yeux de sa cassette, mais tous les grands débauchés — Don Juan, André Sperelli, Priola ou Valmont, — qui sont les plus assujettis des hommes. Que sont, d'autre part, les femmes qui se disent affranchies de toute morale, sinon des « vassales », non pas, au sens où l'entend M. Jules Case, des autres et de la loi, mais d'elles-mêmes, ce qui est bien plus terrible encore? Il n'est pas jusqu'à l'orgueil qui ne tourne en folie, ainsi que Nietzsche nous en donna le lamentable exemple en sa propre personne. Ni Jacques Vingtras, ni Julien Sorel, ni Lucien de Rubempré ne sont des hommes forts. Ils le sont si peu qu'ils deviennent les uns et les autres le jouet de tous les événements, le réceptacle de toutes les misères. Divisés contre eux-mêmes par la lutte qui s'établit en eux entre leurs passions et leurs aspi-

Digitized by Google

rations naturelles, c'est le sort inévitable de ceux qui rejettent toute règle de vie. Nietzsche, du reste, le sentit fort bien qui, après avoir annoncé le renversement de toute morale, n'eut rien de plus pressé que d'en édifier une à son tour. Après nous avoir conseillé de lâcher la bride à tous nos instincts, ne va-t-il pas jusqu'à nous recommander de les refréner, tant il est vrai qu'avec l'abandon de toute règle c'est la force individuelle elle-même qui s'évanouit?

Il vient de là que l'individualisme ne saurait, non plus, être pris pour de l'égoïsme. Rien n'est plus opposé que ce vice radical, source et résumé de tous les autres, à l'épanouissement de l'individu. Retour de celui-ci sur lui-même, il est le nœud qui l'entrave dans sa croissance. Germe de toutes les passions et de tous les désordres, il l'anémie littéralement en le sevrant de toutes les raisons qui valent la peine de vivre. En fait, celui qui prétend tout recevoir et ne rien donner va, tout juste, au rebours des lois de la vie, qui est expansion continuelle, et, par suite, au rebours de la sienne propre. Qui cherche son moi le perd ou, en tout cas, ne le trouve jamais, ainsi que Peer Gynt en fait la dure expérience, tant et si bien qu'on peut avancer que l'égoïste, qui croit dépouiller les autres, se dépouille lui-même de tous les moyens de jouir et de comprendre. Claquemuré dans sa tristesse et sa stérilité, il perd le bonheur et jusqu'au goût de cette vie dont il a prétendu ne recueillir que les agréments. Faute de pouvoir accomplir le don de soi-même, qui est nécessaire pour pénétrer leur signification, il est condamné à ne connaître des choses que la superficie. Manque de désintéressement, il se ferme le monde à tout jamais. De fait, sa pré-

Digitized by Google

tendue science ne se repaît que du spectacle incomplet de quelques-unes de nos actions, par incapacité d'en saisir le sens et la cohésion. Pour lui, la nature reste un livre irrémédiablement scellé. « Ce qu'un tel homme peut connaître de la nature, écrit Carlyle, est vil, superficiel, petit, pour l'utilité du jour seulement. » Et il compare sa connaissance à celle du Renard, qui ne sait de la nature qu'une seule chose : où sont logées les oies. N'en est-il pas de même de tous ceux qui ne vivent que pour la satisfaction de leurs appétits, pour cette satisfaction dont l'argent est le symbole puisqu'il en est l'unique moyen dans les sociétés modernes? En vain l'égoïste s'arme-t-il d'ironie ; elle se retourne contre lui. Et même, par un curieux retour des choses qui met en évidence sa totale impuissance, il n'affirme son égoïsme qu'à la faveur d'un instant d'oubli, en s'adressant à tous, en sortant de sa « tour d'ivoire » qui est une prison. En vain se réfugie-t-il dans le dilettantisme d'un Renan avec l'intention de ne considérer le monde qu'à titre de spectacle. Outre que c'est une gageure impossible à tenir, puisque, quoi qu'on en ait, de gré ou de force, il faut bien y jouer un rôle et qu'en définitive il n'est donné à personne de se transporter dans Sirius, rien n'est plus infructueux que cette façon de contempler qui coquette avec tout et ne s'attache à rien. Aussi bien, M. Fouillée a-t-il pu dire que la prétendue intelligence des renanistes et de Renan lui-même « était, au fond, un manque d'intelligence », celle-ci n'allant pas sans compréhension et par conséquent sans sympathie. Où est là dedans, d'ailleurs, la personnalité d'un esprit en quête de vérité? Malgré l'opinion courante, le dilettantisme est, par définition, exclusif de toute originalité, s'il ne l'est pas de toute bizarrerie.

Digitized by Google

Empruntant tour à tour les physionomies les plus diverses, revêtant tous les costumes, adoptant toutes les croyances, incarnant toutes les âmes, le dilettante ne sait à quoi se fixer. Il n'a ni physionomie, ni costume, ni croyance, ni âme. Aussi faut-il se garder de le confondre avec ces « polyphiles », dont La Fontaine fut un modèle, qui savent goûter le bien partout où il se trouve. Le dilettante ne leur ressemble pas plus qu'un acteur qui joue indistinctement les personnages les plus variés n'est l'égal d'un homme qui sympathise avec leurs qualités.

Enfin il est tout aussi illégitime de soutenir, avec Nietzsche et Blanqui, que vivre c'est attaquer. Toute activité n'est pas, par essence, agressive. La mère qui soigne son enfant est foncièrement agissante, bien qu'elle ne fasse de mal à personne. De ce que toute action prend la forme d'une lutte, il est erroné d'en conclure qu'elle est forcément dirigée contre autrui, exploitation ou cruauté : elle est tout autant lutte contre soi-même ou contre les obstacles matériels, et souvent dans l'intérêt des autres. Agir n'est pas uniquement détruire; c'est aussi créer, recomposer, édifier, aider. Bien plus, la violence, loin d'être une expansion victorieuse de la puissance intérieure, en est une restriction, si celui-là qui « s'y laisse aller », suivant une expression justement imagée, n'est pas, au vrai, maître de lui-même; s'il n'a, exactement, aucun empire sur sa sensibilité. Toutes proportions gardées, un mauvais caractère n'est pas nécessairement « un caractère ». Bien au contraire, en même temps qu'elle est signe de faiblesse — si rien n'est moins volontaire que les gens « emportés » — la violence entraîne le déclin intel-

Digitized by Google

lectuel et physique, la désorganisation et, à la fin, le déséquilibre de celui qui s'y livre. Elle a, aussi bien, son terme dans l'épilepsie, de sorte qu'en brutalisant autrui le violent nuit plus à lui-même qu'à ses victimes. Il s'abrutit à la lettre, ce qui fait que la morale dite des maîtres se présente à nous, bien plutôt, comme une morale d'enfants, quand ce n'en est pas une de fous. Le type criminel n'est pas représentatif de la vie débordante, mais appauvrie et dégénérée. En fait, il se distingue moins par la volonté que par l'absence d'énergie et, pour tout dire, par une sorte de veulerie accoutumée. Cartouche ne fut pas un inventeur de valeurs nouvelles et la Brinvilliers ne peut passer pour une forte personnalité. Finalement, celui qui ne sert que lui-même, selon le vœu de Stirner, celui-là est bien près de se desservir. Si la personnalité ne peut s'exercer qu'en s'occupant des autres ou, tout au moins, d'un but extérieur à soi, l'égoïsme en est l'atrophie, en quelque sorte, par manque d'emploi. A considérer le moi comme le centre du monde et le monde comme sa propriété, on risque fort de se priver de tout ce qui en fait la force et la sève. Aussi bien, en attaquant le culte du moi sous toutes ses formes M. Brunetière n'est pas l'adversaire de l'individualisme. Il peut en être considéré, au contraire, comme l'un des plus illustres champions, je veux dire de l'individualisme véritable, qui est à l'opposé de ce qu'on a tenté d'abriter sous ce nom en excuse à tous les orgueils et à tous les vices, pour ne pas dire à tous les abus du sens propre.

Malgré les déformations qu'on a essayé de lui faire subir le véritable individualisme est donc, tout

Digitized by Google

d'abord et au rebours, dans la juste conscience de ses origines, dans l'acceptation des traditions et le dessein d'y rester fidèle en les continuant. Quelle force ne donne pas le retour au pays à ceux qui ont été contraints de le quitter! Quel réservoir d'énergie n'est-il pas pour ceux qui viennent s'y retremper! Pas de grand homme dont la vigueur ne renaisse, comme à Antée, au contact de la terre sa mère. Il n'est pas jusqu'au culte de sa province et, comme qui dirait, de son village auquel un « homme libre » ne soit conduit par une exacte appréciation de ses intérêts vitaux. Aussi bien le régionalisme, qui séduit notre époque, est-il non pas oppressif mais ouvrier de personnalités. L'individualisme vrai est, *a fortiori*, dans l'aveu des obligations que nous avons vis-à-vis de nos semblables, dans la reconnaissance des services qu'ils nous ont rendus et le dessein de rester en communication avec eux. Nonobstant Jean-Gabriel Borkmann, la force ne réside pas dans l'homme isolé, mais dans l'homme associé. Les grands fauves ne disparaissent-ils pas tous les uns après les autres devant les animaux pacifiques qui vivent en troupeaux? En dépit de tous les sophismes, l'homme vraiment fort est l'homme sociable, celui qui est uni à tous les autres hommes par la pensée et par le cœur. Celui-là seul profite de leurs forces. Où rencontre-t-on des caractères plus résolus qu'en Angleterre qui est, par excellence, le pays de l'association? Le *struggle for lifer* qu'Alphonse Daudet nous a dépeint dans *l'Obstacle* et dans *l'Immortel* est un fort petit personnage en comparaison des individualités, même faibles chacunes en soi, dont l'association décuple le pouvoir. N'est-ce pas le secret de cette coopération dont M. Gide est l'apôtre? D'autre part,

Digitized by Google

je ne suis pas entièrement moi-même sans les miens. Tout ce qui me les enlève m'enlève quelque chose. Ma famille, ma race, ma patrie composent une partie de mon individualité. En un certains sens, ils vivent et agissent en moi. Au plus intime de chacun de nous il y a, au vrai, des vivants et des « morts qui parlent », comme le dit admirablement M. de Vogüé. La personne humaine n'est pas un atome impénétrable. « Dès que nous sommes nés, dit Gœthe, le monde commence à agir sur nous et ainsi jusqu'à la fin et en tout. » Il n'est que juste de le reconnaître et d'agir en conséquence. Point d'individualité vraiment libre sans cela. Tout de même, le vrai féminisme n'est pas celui qui voudrait affranchir la femme des liens du mariage, mais, au contraire, celui qui vise, en même temps qu'à l'égalité de droits avec l'homme, à un entier développement dans et par le foyer. Loin d'être synonyme d'isolement, l'individualisme l'est, à l'inverse, de situation bien définie dans un tout et même dans le tout. Il ne prêche l'abdication d'aucune solidarité — famille, patrie, tradition ou humanité, — mais, tout à l'opposé, de suivre l'avis de Le Play, de Bonald, de Bourget ou de Bordeaux : d'y rester fidèles en les renouvelant.

Il s'ensuit qu'au lieu d'être le dédain de toute loi, de toute règle et de toute contrainte proprement sociales, l'individualisme bien compris est, au contraire, la libre et franche acceptation des conditions essentielles aux collectivités et, par suite, aux individus. De même, en effet, que la vraie force réside dans l'accommodation à l'inévitable et même à ce qu'on se propose de modifier, — s'il est vrai qu'on ne domine le monde qu'en y obéissant — on ne con-

Digitized by Google

quiert sa pleine personnalité qu'en se soumettant aux conséquences obligées de l'état de société. C'est accepter ses propres garanties de préservation et de progrès. A l'instar d'une ferme éducation qui, loin d'annihiler l'initiative, nous fait trouver notre originalité, les lois sont nécessaires au développement des individus, ne serait-ce qu'en les protégeant contre les agressions. Il n'est pas jusqu'aux usages, aux habitudes et aux conventions, celles de la politesse par exemple, qu'il ne soit sage de respecter, quand ce ne serait que pour ne pas nous aliéner nos semblables et ne pas nous attirer de désagréments, pour éviter tous les ennuis dont cette menue monnaie du respect nous préserve. A condition de ne pas entraver notre développement moral et de ne pas nous empêcher d'être nous-mêmes, leur observance est indéniablement salutaire. En tout cas, on n'est pas vraiment un homme pour rejeter ou méconnaître, de parti pris, toute autorité, pour être « révolté » ou « indocile » par principe, — personne n'étant moins libre que celui qui fait régulièrement le contraire de ce qu'on lui propose — mais pour savoir s'insurger, quand il y a lieu, contre l'injustice, l'erreur, la sottise, la méchanceté où qu'elles soient, et cela avec d'autant plus de prestige ou d'efficacité qu'on s'incline plus résolument devant ce qui mérite déférence. Semblablement, la liberté d'esprit ne consiste pas à douter de tout, même avec l'intention, qu'affichait Descartes, de procéder à une vérification personnelle. Comme une telle entreprise est au-dessus de nos forces, elle consiste, bien plutôt, à accepter ce qui est dûment constaté, le mouvement de la terre par exemple ou l'existence de l'Afrique; ce qui ne revient pas à admettre une chose sans motif : l'auto-

Digitized by Google

rité dûment éprouvée en est un. Les grandes âmes, d'ailleurs, ne sont-elles pas toujours loyalement soumises, respectueuses de ce qui est au-dessus d'elles? Cela tient à ce qu'elles comprennent que la liberté, qui est, en effet, l'un des premiers biens de l'individu, ne se réalise qu'en acceptant ses conditions, en se renonçant, pour ainsi dire, elle-même dans une certaine mesure. Si l'esprit grégaire est la plus effacée des attitudes, il n'y a pas d'individualité véritable qui ne sente devoir, pour son plus grand bien, s'incliner devant un commandement autorisé. Aussi est-ce une erreur de croire, avec beaucoup, que, s'il ne s'en remet pas pour tout à l'autorité et à toute autorité indistinctement, l'individualisme est destructeur de ce principe, en politique ou ailleurs, voire dans les sciences. Il ne répugne qu'à la tyrannie et à l'arbitraire, c'est-à-dire à l'autorité où elle n'a que faire, d'une part, et à l'obéissance passive, de l'autre, à celle qui se soumet par pur automatisme et non point par adhésion rationnelle et libre.

De même qu'il n'y a pas de personnalité vraiment digne de ce nom sans discipline extérieure ou sociale, il n'y en a pas, non plus et *a fortiori,* sans discipline intérieure ou morale. Loin d'autoriser les amoralistes, qui se refusent à distinguer entre les parties hautes et les parties basses de la personne humaine, entre l'intelligible et le sensible, entre la raison et les instincts, la mise en garde contre les passions est la condition *sine qua non* de l'individualisme. Ce n'est pas, en effet, à satisfaire toutes ses convoitises qu'on se réalise pleinement, mais, au contraire, en les dominant. Notre destination n'est-elle pas de changer ce qui est désordonné et chaotique en une harmonie

Digitized by Google

vivante et bien réglée? Nous ne vivons pas pour manger, comme l'*Avare* aimait à le rappeler à ses invités, mais nous mangeons pour vivre, et ainsi des autres fonctions. Le héros est toujours moral par quelque côté. On peut en croire Carlyle : il est, avant tout, celui qui fait effort. La femme forte c'est Léa ou Frédérique de M. Marcel Prévost et non pas ces réfractaires à tout frein que les romanciers féministes nous représentent à l'envi. Au lieu de progresser par l'affirmation de soi, telle que Nietzsche la conçoit, après Thrasymaque et Calliclès, ou que la « muflerie » de M. Chambalot la pratique, notre véritable moi, notre moi supérieur diraient les néo-hégéliens, ne se dégage que par une application continue et une ascension persévérante. Or cette ascension, comment la peut-on effectuer sans subordonner, pour le moins, nos penchants les uns aux autres, sans les hiérarchiser suivant leur importance? La réalisation de soi en un tout parfait et harmonieux ne va pas, bien plus, — si douloureuse qu'en soit la nécessité — sans exiger des mutilations, des suppressions et des sacrifices. Toute œuvre grande n'exige-t-elle pas, pareillement, non seulement de l'énergie, de la patience et du courage, mais du désintéressement, l'immolation du présent en vue de l'avenir? Ainsi que l'a reconnu Schopenhauer, il n'a jamais existé de grand homme qui n'ait été un peu ascète. Scipion et Bayard, Newton et Leibnitz, Kant et Beethoven ne furent-ils pas continents? Point de génie sans pouvoir d'abnégation. Pour se dépasser sans cesse, selon la belle parole de Guyau, il y a des retranchements qui s'imposent et ce n'est qu'en les opérant qu'on se fortifie. Les cénobites chrétiens l'avaient bien vu, qui le poussèrent à l'extrême. Les

Digitized by Google

tendances les plus fortes n'étant pas les meilleures, la vraie puissance, comme la vraie liberté, ne consiste pas à faire n'importe quoi. Elle se développe en luttant contre soi-même bien plus que contre les autres, s'il est admis que se vaincre soi-même — je veux dire ses mauvais instincts — est la plus difficile et, partant, la plus belle des victoires. L'individualisme réclame ainsi la morale. Cela est si vraiment dans la nature des choses qu'après avoir représenté la vertu comme une négation insensée de la nature, Nietzsche finit par y voir la « meilleure nature ». « C'est la nature en elle, écrit-il, qui enseigne à haïr le laisser aller, la trop grande liberté. » Malgré les sarcasmes qu'on leur a prodigués, la maîtrise de soi, la tempérance, la justice, loin d'être des signes d'impuissance, des stigmates de faiblesse ou de dégénérescence, sont, bien au contraire, des témoignages de force. Négatives dans leur objet, ces vertus n'en sont pas moins positives, dans leur déploiement psychologique, par tout ce qu'elles exigent de force d'inhibition. C'est à tort que Stirner voit dans la morale une crainte et une servilité. Elle est, à l'inverse, une force et, si l'on veut, la condition de toute force : l'armature indispensable que requiert la personnalité pour s'édifier.

Il n'est pas jusqu'à l'amour d'autrui que le véritable individualisme enfin ne postule, comme partie intégrante du développement normal de l'individu. Par le progrès de sa tendance à être plus et à être mieux, la vie n'aboutit-elle pas, en effet, de soi-même à nous épancher dans les autres? Si elle nous pousse à lutter contre eux, elle nous incite aussi à les aider et aimer. La nature physique ne l'indique-t-elle pas déjà, si à

Digitized by Google

côté de la guerre il y a l' « entr'aide »? Une certaine générosité est tellement inséparable de l'existence que, sans elle, il n'est rien qui ne se dessèche et meure. La fécondité, qui est don, est la conséquence de la vie, au point qu'on peut dire que le « surhomme » pèche par défaut; que chez lui c'est la volonté de vie qui n'est pas assez puissante pour vivre en autrui et pour autrui. Bien plus que de surabondance, son humeur belliqueuse prend les allures du manque et du besoin, cependant que tout le bien qui est dans l'homme bon coule hors de lui comme ces ruisseaux de miel dont il est parlé dans l'*Écriture*. Nous n'arrivons, en tout cas, à la perfection qu'à ce prix. Aucune vie ne peut être dite proprement humaine — et, de fait, ce mot est fréquemment significatif de pitoyable — non seulement qui n'entre pas en communication avec les autres, qui ne s'en préoccupe pas, mais qui refuse de se mettre à leur service, comme arrive à s'en convaincre l'égotiste qui trouve sa voie dans *le Jardin de Bérénice*. C'est que, tandis que les machines s'usent en fonctionnant, en morale, comme en gymnastique, on s'enrichit, à la lettre, de ce qu'on donne, alors qu'on s'appauvrit de ce qu'on réserve. La vie sous toutes ses formes ne se maintenant que par la dépense qu'elle fait d'elle-même, comme il n'y en a pas de plus grande que le don de soi il n'y en a pas de plus à bénéfice. En se donnant, l'homme charitable s'améliore et se fortifie, tant et si bien qu'il faut, littéralement, vivre pour les autres quand on veut vivre pour soi, si on n'est véritablement bon pour soi qu'en l'étant pour autrui. Malgré Nietzsche et Spinoza, ce n'est pas en compatissant qu'on perd de la force : on en gagne. La charité, que Zarathoustra repré-

Digitized by Google

sente comme l'abomination de la désolation et la ruine de l'individu, en est, à l'encontre, la source vive. Aussi bien, par l'effort qu'elle suppose, par l'exercice moral qu'elle entraîne, elle nous investit de la pleine maîtrise de nous-mêmes; elle nous ouvre à l'amour et, par suite, à la compréhension universelle. Émerson, le grand individualiste américain, ne disait-il pas, avec profondeur, que l'homme qui veut vivre supérieurement doit s'oublier lui-même, se déprendre de ses intérêts afin de briser l'étroite prison dans laquelle il est emmuré? C'est qu'aussi bien l'amour est nécessaire à l'intelligence des choses. On ne les connaît véritablement que par lui, si on n'en perçoit jamais que ce qu'on est digne d'en apercevoir, à telles enseignes que le degré de vision d'un homme, je veux dire sa faculté de compréhension, — qu'il ne faut pas confondre avec la science, l'érudition ou l'habileté professionnelles, — est l'exacte mesure de sa puissance de sympathie. Ceci explique comment, quelque semblant d'égoïsme que lui donne sa naturelle originalité, il n'y a pas de grand homme qui n'en soit doué, tout au moins pour les choses dont relève son génie, et, à l'inverse, comment on ne conquiert son intégrale personnalité, ainsi que *le Petit Eyolf* le met en scène, qu'en aimant. La vraie force, quoi qu'on dise, ne vient pas de la dureté, mais de l'amour. Celui-là qui aime dilate son être de tous les êtres auxquels il participe. Il s'agrandit lui-même jusqu'à s'égaler à l'univers, comme le disait Amiel et comme le pratiquent les grands poètes et les grands artistes. Sa vie est faite de la vie de tous les autres : il la multiplie de tout ce qu'il en répand, de tout ce qu'il en prodigue, de sorte que plus il s'unit étroitement à l'humanité plus il se perfectionne

Digitized by Google

et trouve lui-même. Pour arriver à ce résultat, il ne suffit pas, comme le fait Brand, de se donner sans charité et de se dévouer sans amour : il faut aimer. Aimer n'est-ce pas l'unique précepte, que saint Augustin assignait à la sainteté? C'est, de fait, la loi profonde et ultime de la personnalité, la condition même de la « vie intense » — s'il n'y en a pas qui mérite mieux ce titre que celle d'un saint Vincent de Paul — et, peut-on dire, le secret du bonheur.

Il ressort de tout cela que les accusations lancées contre l'individualisme, en tant qu'il soutient que l'individu est sa propre fin, ne l'atteignent pas, mais sa contrefaçon ou sa caricature. Elles le touchent si peu qu'elles lui tournent à bénéfice, en l'aidant à prendre adéquate conscience de lui-même et à se dégager de ce que certains ont entrepris de faire passer pour lui et qui en est l'incontestable négation. L'insociabilité et l'immoralisme sont non seulement, comme nous venons de le voir, destructifs de l'individualité de ceux qui les professent, mais encore de celle des autres, en quelque sorte par principe.

Effectivement, il n'existe pas pires despotes que les soi-disant individualistes, qui, à coup sûr, ne le sont pas pour autrui. Inconsciemment ou non, ils finissent toujours par tendre à réduire le peuple en servage. Rien de plus tyrannique, en ce sens, que le révélateur de *Zarathoustra*. Ne rêvait-il pas d'une sorte d'aristocratie de « surhommes » qui aurait dominé la foule? Avec Renan, qui confiait le pouvoir absolu à une façon d'Académie des Sciences, n'était-il pas partisan de l'inégalité? Il n'y a pas plus délibérés aristocrates : il en est qui ambitionnent de

Digitized by Google

mettre une barrière aux vocations trop rapides. Aussi bien, par contre-partie, le préjugé aristocratique n'est trop souvent lui-même qu'un égoïsme déguisé, qui ne s'oppose à l'élévation démocratique et, par voie de conséquence, à l'individualisme que par crainte d'y voir sombrer des privilèges de classes ou de fortune. L'hypertrophie du moi conduit, tout comme l'égoïsme de la richesse ou de la naissance, à vouloir instituer, à l'exemple de Gobineau, des cloisons étanches entre les hommes, quand ce n'est pas deux morales, l'une à l'usage des faibles et l'autre pour les forts; tant il est vrai qu'il n'est rien de plus contraire à l'expansion, non plus de chaque individualité mais de l'individualité du prochain, donc rien de plus opposé à l'individualisme authentique que sa contrefaçon, qui s'accompagne toujours de partis pris tyranniques.

Ce n'est pas le cas de l'individualisme véritable. Outre que par les qualités de sociabilité, de civisme, de moralité et d'altruisme qu'il exige de chacun, il implique le respect du droit et, qui plus est, l'amour d'autrui, il s'inquiète encore, par définition, du développement de tous. Libéral, mais non libertaire, et tolérant par principe, l'individualisme prescrit, au lieu de les maintenir dans leur situation, d'aider les autres à s'élever et réaliser eux-mêmes; au lieu de les abaisser ou de s'en désintéresser, de relever les faibles, afin de leur faire acquérir, autant que possible, une valeur personnelle.

Social et moral au premier chef, au rebours d'un anarchisme faussement individualiste, l'individualisme véritable recommande, en définitive, à la conscience l'assistance de tous par chacun, le respect

Digitized by Google

des lois, des usages et des traditions, le souci de la vertu enfin, non pas en vue d'amoindrir la personne humaine comme il arrive à certains égotistes supérieurs ou aristocrates, mais pour l'exalter et lui permettre de s'épanouir librement et dans l'ordre.

III. — La Nécessité de l'Individualisme.

Autant le faux individualisme, c'est-à-dire ce qu'on entend d'ordinaire sous ce nom et qui en est au vrai la contradiction, doit être réprouvé et considéré comme néfaste pour les individus et pour les sociétés, autant le véritable leur est, non seulement bienfaisant, mais nécessaire, en théorie comme en pratique.

En premier lieu, la théorie individualiste est indispensable aux sociétés. Il n'y en a de viables que fondées sur les droits de la personne humaine, s'il n'est pas jusqu'aux restrictions, qu'il est parfois urgent d'y apporter, qui ne doivent reposer sur eux. Que seraient, en effet, les collectivités sans les barrières idéales que cette doctrine met, pour ainsi dire, à l'entour de la personne? Un esclavage ou un chaos; ceci conduisant à cela infailliblement, du reste, et comme de soi, s'il n'y a pas de plus pressant appel au despotisme que l'anarchie. Quelque adversaire qu'on se déclare des principes individualistes, on ne peut soutenir que, pour avoir reconnu à la personne humaine une valeur d'un prix infini, le christianisme ait ébranlé les sociétés dans leurs fondements. Cela est trop contraire aux faits, puisque, loin de leur être une cause de déchéance, l'histoire nous prouve qu'il leur fut un

Digitized by Google

incontestable ferment de progrès par tout ce qu'il entraîne de respect envers l'homme. Aussi bien, les sociétés ne progressent qu'en fonction, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la quantité de liberté qu'elles mettent à la disposition de leurs membres. Sans libertés et, précisément, sans droits, la diversité indispensable à la vie fait place à l'uniformité et à la mort. L'état stationnaire de la Chine est là pour nous en convaincre, cependant que l'hégémonie de l'Angleterre nous en fournit la contre-épreuve. De fait, ce n'est pas, comme la théorie de Darwin nous a trop portés à le supposer, dans l'action du milieu externe, mais dans l'intérieur de l'organisme, dans les profondeurs du sujet, proto ou métazoaire, qu'il faut rechercher le moteur premier de la sélection et du progrès. L'illustre botaniste Hugo de Vries ne vient-il pas d'établir que les nouveautés et variations chez les plantes sont, d'abord, des changements singuliers et individuels? Aussi bien, en est-on revenu de l'apparente soumission au milieu, qui constituait en histoire naturelle une sorte de régime collectiviste, à la reconnaissance d'un individualisme nécessaire et fécond. Comment la sociologie pourrait-elle oublier, pour sa part, que l'individu est la réalité concrète et que la société ne saurait le méconnaître qu'à ses dépens? Tout ce qui le comprime n'arrête-t-il pas, du même coup, son expansion à elle? On l'a bien vu avec les corporations de l'Ancien Régime, qui, si elles avaient l'avantage d'encadrer l'artisan, présentaient l'inconvénient, en arrêtant son essor, d'entraver l'industrie. On peut le constater encore : seuls sont grands et durables, de nos jours, les États qui permettent à l'individu d'expliciter, en quelque sorte, toutes ses virtualités; où le droit de chacun est intangible; où le

Digitized by Google

crime des uns ne fait pas, comme dans la tribu primitive, le crime des autres; où, enfin, l'indépendance de la personne est sauvegardée, à l'encontre de ce qui se passait dans la cité antique qui avait toute puissance sur ses membres. La véritable association, en effet, ne peut être imposée par contrainte ni par force. Moins uniformité que synthèse, elle doit résulter, pour être féconde, d'un concours d'éléments divers réunis par leurs côtés communs en un tout varié et harmonieux. Quelques transformations qu'elle doive subir au cours des âges, l'autorité sociale n'a pas d'autre but, immédiat ou lointain, — si c'est son rôle en politique, comme en éducation, que de susciter l'action individuelle et de mettre la force de tous au service de l'initiative de chacun. La théorie individualiste, qui enseigne que le bien de l'ensemble ne rachète pas la moindre injustice à l'égard d'un seul, est, en définitive, commandée par les faits comme essentielle au maintien des sociétés.

L'individualisme pratique ou de la conduite est tout aussi nécessaire aux collectivités.

Il leur est nécessaire, tout d'abord, pour engendrer ce respect et cette tolérance réciproques sans quoi il n'y a pas d'ordre social à espérer. Comment, en effet, respecter les autres si on ne commence par se respecter soi-même? Comment leur attribuer une dignité quand on n'a pas conscience de la sienne propre? Cependant qu'on s'abaisse en les rabaissant, les âmes viles ravalent toutes choses à leur mesure. Ceux-là sont enclins à ne trouver nulle part de dignité qui, comme Peter Schlemil avait perdu son ombre, ont

Digitized by Google

compromis la leur. C'est en pure perte qu'on solliciterait un homme dégradé d'admirer la vertu. Outre qu'il est enclin à retrouver partout sa personnelle flétrissure, il n'a plus l'âme assez haute pour l'enthousiasme. C'est, dans une autre matière, l'histoire de ces gens qui, pour avoir dissipé leur fortune, ne savent plus distinguer le tien du mien. La noblesse de la conduite, la fermeté du caractère, une juste fierté sont, jusqu'à nouvel ordre, les seuls moyens que nous ayons à notre disposition d'arriver, non seulement à une exacte appréciation de la valeur des autres, mais à la déférente considération de leur qualité d'hommes. Pour avoir un vif sentiment de leur « respectabilité », les Anglais ne sont-ils pas le peuple du monde qui a, au plus haut degré, conscience de celle de ses interlocuteurs? Tout de même qu'il n'y a que les penseurs profonds pour être ouverts aux idées d'autrui ou que les convictions sérieuses, c'est-à-dire raisonnées, pour admettre les divergences, il n'y a que les individualités fortes pour en respecter le principe au dehors.

Mais ce n'est pas tout. L'individualisme vécu est nécessaire aux sociétés pour les faire avancer. Si la résignation passive, si le « plie et tais-toi » peut, dans certains cas, être grandement profitable, si l'individu doit obéir à la loi, il est urgent qu'il se révolte devant l'injustice qu'elle lui commande; qu'il s'y refuse et même, quand il en souffre, qu'il proteste tout en s'y soumettant, à plus forte raison quand elle frappe le prochain. Il y a de généreux « indociles » qui, en travaillant à se libérer, travaillent du même coup à libérer leurs semblables. C'est que la marche en avant ne procède pas seulement de soumission, d'adaption patiente aux réalités, mais de mécon-

Digitized by Google

tentement et d'agitation inquiète vers un état meilleur. Le dogme d'aujourd'hui n'est-il pas, bien souvent, l'hérésie d'hier? A la lettre, les sociétés humaines ne progressent que du progrès de leurs membres. L'originalité, l'esprit d'initiative, la persévérance de chacun et, par conséquent, celle de tous sont les principaux facteurs de leur prospérité. Si l'intérêt général, autrement dit celui du grand nombre, ne coïncide pas toujours avec l'intérêt particulier, il n'en va pas de même de la grandeur des nations qui ne vient, à proprement parler, que de la grandeur de leurs éléments. Comment en pourrait-il être autrement si, les sociétés n'étant pas des êtres vivants, il ne saurait y avoir plus dans le composé que dans les composants? De quoi, par ailleurs, les sociétés ne sont-elles pas redevables aux grands hommes? Leurs institutions sont comme « leur ombre allongée », au dire d'Emerson. Bien plus, un Newton, un Linné, un Dalton, un Berzélius, un Watt, un Ampère, un Descartes, un Gœthe, un Hugo, un Rembrandt ou un Beethoven sont des créateurs de valeurs nouvelles, dont profite, non seulement une nation, mais l'humanité tout entière.

Enfin, il n'y a de collectivités vraiment unes qu'entre individualités conscientes et fortes. La seule coopération efficace est celle qui procède d'une association et d'un accord de libertés. Quelle n'est pas, au contraire, la stérilité de la coopération forcée qui unit l'esclave à son maître! Il n'existe de valable coordination entre hommes que morale et, par suite, consentie, entre personnes capables de vouloir. Qu'est l'unité d'une troupe de galériens ou de mercenaires? Quelque chose de tout mécanique qu'on ne peut comparer à la

Digitized by Google

cohésion d'une armée. Point d'unité sans union et point d'union vraie, dans les nations comme dans le mariage, — ainsi que M. Paul Hervieu, d'une part, MM. Paul et Victor Margueritte, de l'autre, ne cessent de le proclamer — qu'entre personnes libres. Point donc d'unité vraie entre « minus habens ». Pour que les hommes soient socialement unis et dépendants, il importe qu'ils soient moralement indépendants. « S'il y a une solidarité qui passe le rouleau sur les individualités, dit encore M. Bouglé, il en est une autre qui accepte, qui réclame qu'elles se dressent et se mettent en valeur. » Pareillement, loin de lui être hostile, comme quelques conservateurs se l'imaginent, la tradition suppose l'individualisme, si elle n'est pas « le mort saisissant le vif » dans le dessein de l'annihiler, mais le vif reprenant le mort pour le continuer en le dépassant. Et qu'on ne dise pas que les fortes personnalités répugnent à s'unir! Sans compter qu'elles ne sont vraiment fortes qu'à ce prix, loin de nous éloigner du monde, une puissante individualité nous en rapproche, au même titre que l'originalité qui nous ouvre des vues sur lui. C'est au point que Carlyle a pu définir le grand homme « celui qui a pénétré le secret de l'univers »; ce secret qui est ouvert à tous, selon Gœthe, mais qui n'est perçu de presque personne. Plus elle se perfectionne et s'élève, plus la vie individuelle s'apparie à la totalité. Schopenhauer l'avait bien compris qui reliait, au principe et au terme, tous les êtres par la sympathie. Comme si en s'élevant davantage l'individu prenait plus claire conscience de ses attaches originelles avec autrui, plus il progresse et plus il tend à se rapprocher des autres, plus il s'efforce et réussit à sonder ce que Guy de Maupassant nommait « l'âme étrangère ». Dans sa

Digitized by Google

propre loi, le moi découvre le lien qui l'unit à ses semblables. En se fortifiant, l'individu se débarrasse de toutes les mesquineries qui l'en séparent. Sous la multiplicité des scories et des obstacles qu'accumule le particularisme, il retrouve la loi identique de l'homme, sous ce qui divise l'unité et la similitude ; chaque homme lui paraît son frère. La solidarité découle ainsi de la perfection individuelle, au point que rien ne caractérise mieux le génie, selon M. Séailles, qu'une réceptivité universelle qui lui permet, âme particulière, d'absorber des millions d'âmes et de résumer des centaines d'années. Gœthe ne cristallisa-t-il pas dans son œuvre toute la science de son temps et Shakespeare toute la renaissance des lettres? C'est ce que l'on veut dire, du reste, quand on qualifie le génie de « représentatif ». Malgré les apparences, il n'y a donc de vraie conscience de la société et, par voie de corollaire, d'unité sociale fondée en raison qu'entre individualités vraiment dignes de ce nom.

Indispensable aux sociétés, l'individualisme, tant théorique que pratique, ne l'est pas moins aux individus, s'il ne l'est, somme toute, aux collectivités que par là.

L'individualisme théorique est nécessaire aux individus parce qu'il l'est à l'éthique. Il en est le fondement. Effectivement, il n'y a pas de morale qui tienne — je veux dire de morale présentant un idéal à réaliser à titre de devoir ou d'impératif — du moment que l'individu n'est pas considéré comme une réalité, une fin pour soi-même et pour la société.

Digitized by Google

Tout ce qui tend à diminuer l'éminente dignité que Kant, après Jésus-Christ, lui a assignée, contribue du coup à rabaisser la valeur de sa conscience et, conséquemment, l'importance de ses actes. Tenir la personne pour un produit ou un moyen au lieu d'une fin, c'est, en réalité, l'amoindrir; faire de la loi morale, pour employer un langage barbare, une « hétéronomie » au lieu d'une « autonomie »; la réduire à un ordre qui réclame l'obéissance moins par respect pour lui qu'en vertu de la force dont il dispose; lui enlever, en fin de compte, toute majesté et autorité véritables, toute autorité intérieure. C'est, en vérité, ruiner la morale, s'il n'y en a de vraiment digne de ce nom que s'imposant comme telle. Bien qu'elle ait pu, historiquement, commencer par prendre la forme d'un commandement étranger à la conscience, la loi morale, en effet, n'a de valeur qu'autant qu'elle l'oblige vis-à-vis d'elle-même; qu'elle est, par conséquent, individuelle au principe. C'est à ce degré qu'il n'y a de moralité dans l'obéissance aux ordres du pouvoir que convertis par la conscience en obligations vis-à-vis de soi. A plus forte raison, la loi proprement morale n'a-t-elle de valeur infinie qu'autant que la conscience individuelle et, partant, la personne est elle-même d'un prix infini.

La morale est si individuelle ou individualiste en ses fondements que, loin de dériver des devoirs sociaux, ce sont des devoirs envers soi que découlent ceux que nous avons envers autrui. Bien que ce ne soit pas l'avis de M. Goblot et que ce ne soit pas mieux celui de tous les moralistes qui subordonnent l'éthique à la sociologie, on ne voit pas comment il pourrait en être autrement si la morale ne réside pas dans les lois civiles ou la pression

Digitized by Google

sociale, mais bien dans cette loi intérieure que la conscience de chacun se prescrit à soi-même. Aussi bien, c'est ce qu'ils nient contre toute évidence. Que les devoirs envers soi aient pu, aux origines être la conséquence des devoirs de société; qu'ils aient pu en revêtir l'aspect, cela n'est pas contestable, mais là ne gît pas la question, puisqu'ils n'ont pu alors en prendre la figure qu'à titre de commandements civils ou militaires édictés, comme à Sparte, dans le souci de la prospérité collective : par conséquent imposés du dehors ou extrinsèques et non en qualité de loi morale. Que les devoirs privés aient pu ainsi commencer à être connus et découverts, cela n'empêche nullement que, loin de reposer sur eux, dans la réalité des faits, ils ne servent de fondements aux préceptes altruistes. On ne conçoit pas d'ailleurs qu'il en puisse aller autrement. Effectivement, si l'on admet que la loi morale est intérieure, comment aurions-nous des obligations à l'égard de nos semblables si nous n'en avons pas, d'abord, envers nous; si eux-mêmes n'en ont pas envers eux? Pourquoi serions-nous tenus à plus de soucis en ce qui les concerne qu'ils ne sont obligés d'en avoir pour eux-mêmes? Pourquoi enfin, au cas où nous ne serions obligés à rien envers nous, le serions-nous vis-à-vis des autres? On ne voit pas sur quelle autorité autre que le civil pourraient s'appuyer de telles prescriptions ; on ne voit pas, par conséquent, ce qu'elles contiendraient de nettement moral. A l'opposé, outre que leur autorité est fondée en raison, on saisit fort bien par quel mécanisme des devoirs envers soi-même peuvent sortir ceux envers autrui, puisqu'il est avéré que notre propre perfectionnement exige, comme condition essentielle, de nous occuper de celui des autres; tant y a que la per-

Digitized by Google

fection individuelle est à ce taux, qu'elle n'existe pas sans amour et, *a fortiori*, sans justice, ce qu'admettait, du reste, la morale purement individualiste des anciens, qui par ce mot désignaient la vertu. Dans le langage chrétien ne qualifie-t-on pas encore de « justes » et même de « bons » ceux qui la pratiquent?

Acheminement vers la perfection proprement morale ou de la volonté, puisqu'il ne va pas sans effort, c'est-à-dire sans ébauche de moralité, — s'il est vrai que tout effort, fût-ce pour atteindre, je ne dis pas seulement à la vérité ou à la beauté, mais à la richesse, est déjà moral en quelque façon par le désintéressement qu'il suppose, même dans la poursuite d'avantages matériels, alors qu'il ne part pas de la concupiscence, — l'individualisme pratique ou de la conduite, qui conseille à l'homme de réaliser toutes ses puissances, lui est, par le fait, essentiel. Il lui est essentiel comme la moralité pure à laquelle il aboutit, le vouloir du bien étant, du point de vue de l'existence, l'activité la plus riche qui soit. Entraînement vers elle, l'individualisme nous y conduit progressivement ou par degrés, en surélevant peu à peu, au lieu de la sacrifier en bloc, notre nature au-dessus d'elle-même; en épurant, au lieu de le renier, ce qu'elle a de forcément inférieur; en ne sacrifiant et ne reniant, somme toute, que ce qu'il y a de mauvais en nous et de perverti : les plantes parasites qui pourraient arrêter notre expansion intégrale. Ascension continue vers les sommets de la volonté bonne, en même temps qu'elle les dirige, la pratique individualiste groupe tous nos instincts en une synthèse harmonieuse. Si elle établit entre eux des préférences, — et elle a garde d'y manquer — elle n'en méconnaît

Digitized by Google

aucun. Ensemble non pas figé mais sans cesse en voie de formation, elle convertit la vie morale en un progrès sans fin, un devenir perpétuel, un exhaussement indéfini de ses origines ou de son point de départ, à l'exemple d'une symphonie qui reprendrait sans cesse son thème premier en développements de plus en plus riches et variés jusqu'à la conclusion finale qui les résumerait tous en les exaltant, une dernière fois, au-dessus d'eux-mêmes. L'individualisme est, au terme, la perfection proprement morale, s'il est vrai que celle-ci n'est pas qu'un idéal en l'air, vide de tout contenu, de toutes qualités sensibles, intellectuelles ou autres, mais qu'elle se trouve, au contraire, à leur sommet ou à leur cime et, par suite, les suppose.

De son côté, — et rien ne marque mieux la coïncidence de la morale et de l'individualisme bien compris — tout en ne la posant pas comme condition *sine qua non* de la vertu, l'idéal moral ne va pas sans faire un devoir à l'individu de viser — autant que possible et, bien entendu, dans la limite de ses moyens — à la perfection dans tous les ordres. C'est ce que beaucoup n'ont pas vu, soit pour n'avoir considéré dans la moralité que les vertus négatives au détriment des positives, — le mal qu'il ne faut pas commettre à l'exclusion du bien qu'il faut accomplir — soit pour n'avoir, avec Kant, fait consister le bien que dans un pur formalisme ou obéissance à la loi. Or, si les vertus négatives sont fort respectables et la condition des autres, elles ne suffisent pas. Ce n'est pas assez de ne pas être orgueilleux, colérique, envieux, gourmand, luxurieux ou avare. Préparation, en quelque sorte, du terrain que requièrent les vertus positives pour germer, ces qualités d'abstention n'acquièrent tout leur prix que par elles. D'autre part, s'il est indubitable qu'il n'y a

Digitized by Google

pas de moralité sans bonne volonté et, par conséquent, sans effort, tout au moins au début ; s'il est certain que l'effort moral vaut par lui-même et à soi tout seul, il est non moins sûr qu'il lui faut un objet où s'appliquer. Bien plus, l'effort moral n'est bon en soi que parce qu'il n'y a que le bien, sous tous ses modes, qui puisse lui en fournir occasion. Et ce bien, que peut-il être sinon celui-là même qui est en puissance au plus intime de notre être et que l'idéal, non pas seulement moral, mais religieux, scientifique, esthétique et pratique, nous propose? Qu'est-il autre que nous-mêmes élevés à la perfection, ce que nous aspirons tout naturellement à devenir? Il n'y a pas, par suite, de plus grand bien que de se réaliser soi-même. Que dis-je? C'est le seul, si c'est encore nous-même que nous poursuivons en nous oubliant dans les autres. Il implique toute moralité puisque, outre qu'on ne se réalise pleinement qu'en travaillant à réaliser les autres, il y a dans l'acquisition des qualités qui ne sont pas proprement morales ou volontaires, non seulement une sorte d'entraînement à la moralité supérieure par tout ce qu'elles exigent de travail et de peine, mais de la moralité déjà, si celle-ci consiste essentiellement à amener au jour et à la perfection tout ce qui existe en nous de viable et principalement la volonté.

Il résulte de ce qui précède que la morale est individualiste, non seulement dans son principe, mais dans ses prescriptions; qu'elle nous commande de l'être. Cela est inévitable si, en fin de compte, nous aimons les autres en nous et nous en eux. En dépit d'un idéal ascétique qui, pour élevé qu'il soit, n'est ni tout l'idéal moral, ni tout l'idéal chrétien, l'éthique

Digitized by Google

nous fait un devoir d'être forts, de développer toutes nos puissances, non pas, certes, n'importe comment et en fouillis, mais hiérarchiquement, en quelque sorte suivant leur ordre d'excellence. Sans compter qu'on n'arrive pas à la perfection morale tout d'un coup et comme à pieds joints, mais qu'on n'y parvient que lentement en commençant par le commencement, sous peine de n'y aboutir jamais ou d'en faire quelque chose de fragile, on ne peut rendre service aux autres qu'en étant, au préalable, fort soi-même, de force physique, sociale, intellectuelle, affective ou volontaire. Au surplus, on n'aime vraiment les autres, comme on ne les respecte, que si, par son propre développement, on s'est au préalable rendu capable de les aimer. Il n'y a, quoi qu'on objecte, de fondement sûr à l'altruisme que dans un certain degré de perfection individuelle. Peut-on, en effet, appeler bonté cette bienveillance superficielle qui finit à l'apitoiement ou bien encore, je ne dis pas ce « bon garçonisme » mondain qu'on rencontre à tous les carrefours, mais cette veulerie de caractère, qui, au détriment de leurs plus chers intérêts, ne songe qu'à « faire plaisir » aux autres pour « se faire plaisir » à soi-même? Non assurément. Bien plus que des « faiseurs de joie » ce sont des « faiseurs de peine », pour reprendre le langage de Dora Melegari. Il n'y a de bonté, d'amour et de bienveillance de bon aloi que se résolvant en actes et en actes mûrement réfléchis, en volonté de faire du bien; par suite, de la part seulement des caractères forts qui se sont éduqués eux-mêmes en réalisant progressivement ce qu'il y avait de bon en eux. Si l'amour n'est à la fin que parce qu'il est au début, on ne le dégage dans sa plénitude qu'à la suite d'efforts renouvelés; qu'en se travaillant,

Digitized by Google

pour ainsi dire, soi-même; qu'en se développant suivant sa vocation et, autant que faire se peut, dans son intégralité; qu'en cultivant à la fois sa volonté, son intelligence et son cœur. En nous commandant de nous consacrer aux autres, la morale nous commande donc de nous développer nous-mêmes. « Qui veut la fin, veut les moyens. » Elle ne nous commande, du reste, de nous donner à eux qu'en vue de notre personnelle excellence, si le suprême désintéressement est notre suprême intérêt.

Nous avons, en conséquence, comme premier et, pourrait-on dire, dernier devoir celui d'être nous-mêmes, ainsi que les héros d'Ibsen ne cessent d'en revendiquer le droit, mais à condition — il ne faut pas l'omettre si c'en est le nécessaire moyen — de parvenir à l'oublier au profit des autres. On a trop cru que, pour mettre au sommet le bien d'autrui et, par le fait, celui de la volonté, la morale était indifférente aux qualités subsidiaires. Sans doute certains ascètes ont pu légitimement se glorifier de leur ignorance, de leur sottise et de leur grossièreté, mais ce n'est que par exception, pour montrer, en quelque sorte en l'isolant du reste, la suprématie du bien moral sur tous les autres. Il ne faudrait pas en faire une règle de conduite. Rien ne serait plus contraire à la vraie morale qui, dans la mesure où il ne s'oppose pas à un bien plus relevé et sans nous faire un devoir d'être heureux, ne va pas, par contre-coup, sans nous ordonner de travailler à notre bonheur, à notre bonheur terrestre, en nous ordonnant de travailler à nous-mêmes. Qu'est-ce, d'ailleurs, que la plus haute perfection sinon une invite à la plus complète félicité? Aussi bien, non seulement la morale nous fait une obligation d'acquérir toutes les qualités humaines,

Digitized by Google

même physiques, elle nous en fait encore une de penser par nous-mêmes — ce qui n'implique pas le rejet de toute autorité, mais le contrôle de ses titres. Tout en nous ordonnant d'obéir aux lois, de respecter la tradition, la famille, la patrie, elle nous fait une obligation, enfin, de protester contre leur injustice et même de nous y dérober lorsqu'elles nous l'enjoignent à l'égard des autres. Quelque répréhensible qu'elle soit pour l'ordinaire, du point de vue de l'individualisme véritable il y a des cas où la révolte est un devoir auquel on ne saurait manquer sans méfait. Malheur alors aux tièdes et à ceux qui ne se prononcent pas! Ils sont ce dont l'iniquité est faite, tant il est vrai que l'individualisme bien entendu rejoint l'altruisme, qu'il en est le support comme celui-ci est son achèvement.

Pour conclure, l'individualisme, tant théorique que pratique, est bien le vrai. L'individu est la réalité dernière, en même temps que le point de départ des sociétés. Il est le commencement et la fin, l'alpha et l'oméga des collectivités humaines, ce par quoi et ce pour quoi elles sont faites. Elles n'existent que par lui et pour lui. Elles n'existent, plus encore, qu'en lui : dans la conscience qu'ont les individus du lien qui les unit et le consentement implicite de le perpétuer. La preuve en est que le salut des sociétés réside, effectivement, dans un individualisme bien compris. Tout ce qui l'exalte leur est à bénéfice et à ruine tout ce qui le déprime. C'est qu'aussi bien l'individualisme n'est pas ce que les Stirner et les Nietzsche, les Renan et les Ibsen ont tenté d'accréditer sous ce vocable. Il n'est ni cette doc-

Digitized by Google

trine qui transporte dans le moi le centre du monde, ni cette théorie qui revendique pour l'individu le droit et, par conséquent, la liberté de tout faire, particulièrement de s'insurger contre la société, de rompre toute attache avec la famille, la tradition, la patrie, l'humanité. Il n'est pas mieux cet immoralisme ou amoralisme que quelques-uns ont tenté de présenter sous son couvert. Il est d'autant moins tout cela qu'il n'existe pas de plus profonde ni de plus complète négation de l'individu que ces élucubrations, s'il est vrai qu'il n'y a d'individualité forte qu'acceptant les lois qui lui sont imposées, le milieu où elle est appelée à vivre, la tradition qui la soutient, l'humanité dont elle fait partie, qu'il n'y en a, enfin, de véritable que dans la morale et par elle, dans le sacrifice même de ses plus proches intérêts à ceux des autres.

Le véritable individualisme n'est autre, finalement, que ce que nous commande la morale, une morale peut-être plus compréhensive et intégrale que celle qu'on a pris l'habitude d'enseigner — et c'est là son apport — par oubli de sa nature nécessairement progressive. Aussi bien, l'individualisme social n'a-t-il pour devise « tous pour chacun » que parce que l'individualisme pratique fait une obligation à chacun de « vivre pour tous » ou, mieux, à quiconque désire atteindre aux sommets de la perfection individuelle, de cette perfection qui ne va pas à ces hauteurs sans promouvoir ou, tout au moins, souhaiter celle de l'ensemble.

Digitized by Google

Digitized by Google

LA QUESTION SOCIALE

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LA MORALE ET LA SOCIÉTÉ

De même qu'il est des gens qui expliquent l'homme par le moral uniquement et d'autres qui le réduisent au physique, certains penseurs n'hésitent pas à placer dans l'éthique le principe des sociétés, cependant qu'on en rencontre qui ne voient, au contraire, dans la moralité qu'une résultante de leur organisation. Pour les premiers, la question sociale est une question morale et, pour les seconds, c'est, à l'opposé, la question morale qui est une question sociale. Tandis que les uns estiment que les différents problèmes, qui se posent aux nations contemporaines, ne sont susceptibles de recevoir de solution que de la morale ou de la moralité, les autres sont convaincus qu'il n'y a d'espérance de voir jamais le bien régner sur la terre que par une meilleure et plus rationnelle constitution des sociétés.

Quels sont ceux qui ont raison et quels sont ceux qui ont tort? Dans quelle mesure et pour quelles causes, chacun pour sa part ou tous les deux à la fois sont-ils dans la vérité ou dans l'erreur? Il n'est pas indifférent de le savoir si deux lignes de conduite opposées, sinon contradictoires, en dérivent.

Digitized by Google

I. — La Question Sociale est-elle une Question Morale?

Pour ceux qui prétendent que la question sociale est une question morale, pour M. Ziegler comme pour Tolstoï; pour M. Brunetière comme pour M. Marc Sangnier qui en font une question religieuse; pour tous les moralistes, enfin, qui, au rebours des cités antiques et de la philosophie du XVIIIe siècle, ne s'inspirent que de l'*Évangile*, il suffit de moraliser les hommes, au sens effectif et non pas seulement oratoire du mot, pour que la paix, la justice, l'harmonie s'établissent parmi eux et entraînent la prospérité de l'ensemble. A leur sens, le moral s'épanouit en social naturellement et de soi-même, de sorte que, si tous leurs membres étaient vertueux, il leur paraît bien que tout serait pour le mieux dans les sociétés humaines. Ils estiment, effectivement, qu'elles trouvent dans la morale toutes leurs conditions de bonheur et d'existence. Par l'amour qui est au terme de son développement intérieur, le moi ne se socialise-t-il pas de soi-même, ne travaille-t-il pas, conséquemment, à l'intérêt commun? D'autre part, toute société n'a-t-elle pas dans l'idéal moral, non seulement sa norme, mais le suprême modèle qu'elle est appelée à réaliser et qu'elle ne peut incarner sans, du même coup, aboutir à la perfection, aussi bien matérielle que psychique?

De fait, pour la plupart de ces penseurs, l'idéal évangélique tient lieu de tout autre et de tout. Mis en pratique, il répondrait et suffirait à tout, dans les affaires sociales comme dans les autres. Il ne

Digitized by Google

s'agit que de le suivre. Qu'importent auprès de lui la sociologie, l'économie politique et le droit, proclament les « tolstoïsants »? Nous n'en avons cure, déclarent-ils à tout venant. Aussi bien, il n'y a qu'une chose qui vaille à leurs yeux, parce qu'ils sont persuadés que tout le reste en dépend : c'est la moralité. « Le salut est en vous » ne cessent-ils de répéter, comme si la grandeur des nations ou de l'humanité dépendait uniquement du bon vouloir de chacun; comme si l'*Évangile* et, plus généralement, la morale donnaient réponse aux difficultés de toutes sortes qui assaillent les États modernes.

Malgré l'assurance de ces moralistes exclusifs, il est indiscutable, dès l'abord, que si l'idéal moral, quel qu'il soit, intervient dans tous les problèmes particuliers de constitution, d'administration, de finances, de commerce ou d'industrie, qui sont journellement soumis à la sagacité de nos législateurs, — puisqu'il n'est rien à propos de quoi on ne puisse devenir juste ou injuste, moral ou immoral, — ces matières échappent tout à fait à sa compétence. Touchant les questions de douanes, d'impôts, d'importation ou d'exportation, voire de travaux et d'enseignement publics, la science morale la plus étendue est de nul secours, en dehors des quelques règles qu'elle nous prescrit de ne pas enfreindre. Très générales et négatives celles-ci s'accommodent d'une multiplicité de partis, tant sociaux que privés, tous également légitimes; entre lesquels, par conséquent, elles sont incapables de décider. Aussi bien, la distinction qu'on a l'habitude de faire « à Rome » entre la thèse et l'hypothèse ne signifie pas autre chose.

Digitized by Google

Il en résulte qu'en ces matières la moralité toute seule est frappée d'impuissance. Elle ne décide pas. Rien n'empêche, que des gens également vertueux ne soient d'avis diamétralement opposés sur la république et la monarchie, le protectionnisme et le libre-échange, le scrutin de liste ou d'arrondissement. Les plus éminentes vertus ne nous fournissent aucune lumière sur ces chapitres. On peut être un saint et n'y voir goutte. Ceux-là l'oublient trop facilement qui sont toujours prêts à flétrir leurs adversaires politiques au nom de la morale. Étrange aberration, si la moralité n'a rien à faire, en l'occurrence, qu'apporter le concours des bonnes volontés!

Aussi bien, ce n'est pas de cela dont il s'agit, répliquent les plus réservés des champions de la morale. Ils ont bien soin de distinguer, après M. Brunetière, entre les questions sociales et la question sociale telle que Jean-Jacques Rousseau l'a formulée : la question de l'inégalité des conditions entre les hommes. A les entendre, ce qui est faux des unes, est exact de l'autre.

Par malheur, s'il est avéré que la question sociale proprement dite est suscitée par la confrontation de ce qui est à un souverain idéal de justice; s'il est assuré que, pour la résoudre, il faille fixer sur lui nos regards, il est non moins certain qu'indépendante, en principe ou en théorie, — en droit si l'on veut — des affaires politiques, cette question est, dans la réalité des choses, conditionnée par elles. En fait, c'est dans la science politique et dans les lois que résident les moyens qui sont indispensables à sa solution. Il

Digitized by Google

les faut connaître pour arriver à un résultat. Tout de même qu'il est impossible d'atteindre à la perfection d'un seul coup ou d'un seul bond, sans préparation d'aucune sorte, — sans tenir compte des résistances qu'y oppose la nature — la question de l'égalité entre les hommes ne peut pas mieux se résoudre sans intermédiaires, à l'aide de connaissances purement morales. Dans la pratique, la question sociale ne se résout-elle pas, en définitive, en une série de problèmes subsidiaires ou de détail, concernant les modes d'imposition, la réglementation du travail, la tarification des salaires, la répartition des bénéfices, l'organisation des caisses de secours et de crédit, l'ingérence de l'État ou la remise aux initiatives privées des œuvres d'assistance, d'assurance ou de retraites? Ces divers problèmes ne vont-ils pas, enfin, jusqu'à varier d'aspect suivant les pays et les époques? Il n'est que trop vrai; et c'est la raison pour laquelle la question proprement sociale ne peut être envisagée de la même façon à Paris qu'à Tamatave, en Allemagne qu'en Angleterre, au XXe siècle qu'au temps de César ou de Périclès. Ce serait rester dans une vague et stérile idéologie que d'affirmer le contraire. Ce serait fermer volontairement les yeux à toutes les difficultés pratiques que cette question rencontre et de l'aplanissement desquelles elle dépend. Si tout le monde convient qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, la difficulté commence dès qu'il s'agit précisément de savoir ce qui est dû à chacun et comment il convient de le lui rendre. Quoiqu'il nous renseigne sur le but à atteindre; malgré qu'il le préfigure à nos regards et qu'il oriente notre marche à son espérance, l'idéal moral ne nous indique pas les moyens d'y parvenir. Ces

Digitized by Google

moyens, on est obligé de les demander à la science économique, financière, juridique, sociologique. Encore est-il nécessaire, comme le montre excellemment M. Durkheim dans son livre sur les *Règles de la Méthode sociologique*, de tenir compte, pour les y approprier, des caractères spécifiques à un moment donné de chaque société particulière qu'il s'agit de modifier. Cette connaissance, avec celle de l'histoire, est indispensable, puisque aussi bien on se trouve toujours en présence d'une société déterminée dans son passé, son milieu, ses modes, ses habitants, et jamais en face de la société-type, d'une société abstraite qui ne serait d'aucun temps, ni d'aucun pays.

La moralité, qui n'est que la mise en pratique ou en action, si on peut s'exprimer ainsi, de l'idéal moral, est tout aussi impuissante, à elle seule, à résoudre la question sociale.

Elle y est impuissante, d'abord, parce que la méchanceté lui oppose des obstacles de toutes sortes, au point de tenir en échec ses plus nobles tentatives, quand elle ne va pas jusqu'à les détourner de leurs fins les plus avérées, comme il arrive de la charité lorsqu'elle sert de prime à la paresse et à l'ivrognerie. Quelque déplorable qu'elle soit, cette méchanceté est un fait, un fait qu'il faut voir et dont il importe de s'accommoder. Rien de plus vain que de prétendre l'ignorer. Bien au contraire, la moralité même doit en tenir compte et, dans bien des cas, composer avec elle. Si paradoxal que cela paraisse, il est parfois nécessaire que le bien recoure à des subterfuges, qu'il emploie des moyens qu'il réprouve : le mensonge notamment, quand il s'agit, par exemple, de sauver la vie d'un innocent injus-

Digitized by Google

tement poursuivi, ou encore la violence, quand la patrie est en danger. Quelque condamnable qu'elle soit, la maxime qui enseigne que « la fin justifie les moyens » est souvent la seule, hélas! qu'il convienne de suivre. A s'y refuser, c'est, par un cruel retour des choses, non seulement la société, mais la morale elle-même qui risquerait de disparaître. Non moins que la *Princesse de Clèves*, le Grégoire du *Canard sauvage* en fait la cruelle expérience quand il vient découvrir à Hialmar le mensonge sur lequel repose son foyer : à savoir que sa femme a été jadis la maîtresse payée d'un riche bourgeois, que sa fille n'est pas sa fille et qu'il a vécu jusqu'ici dans l'abjection. « Le résultat de cette belle initiative, dit M. Doumic, ce sont des flots de boue remués qui éclaboussent de droite et de gauche ceux-ci et ceux-là, et c'est la mort d'une innocente. » Appliqué dans toute sa rigueur, ainsi qu'il est formellement prescrit dans l'*Évangile*, — comme le proclame Tolstoï — le précepte de la non-résistance au mal n'amènerait-il pas infailliblement l'anéantissement des bons et, dans leurs personnes, celui de la justice même? Quelle meilleure preuve que, pour arriver à son but, la moralité est tenue de connaître le mal et — qui plus est — de s'y adapter, d'user de prudence et de circonspection! Livrée à elle-même, elle entasserait ruines sur ruines, en raison de la méchanceté de l'homme qui est un fait indéniable, s'il est un fait désolant.

Bien plus, même dans une société de saints, où la méchanceté serait inconnue, tous les problèmes ne s'évanouiraient pas d'eux-mêmes, y compris celui de l'égalité; tout n'y marcherait pas à souhait par le secours de la seule vertu. Il n'y a pas, en effet,

Digitized by Google

de société possible sans organisation. Quand bien même tous ses membres auraient fait profession de vertu et mis tout en commun, il faudrait encore des lois, des règlements, une autorité, ne fût-ce que pour répartir le travail, pour le diriger, pour en distribuer les produits. Tous les fondateurs d'ordres monastiques l'ont fort bien compris, puisque leur premier souci fut toujours de promulguer des « constitutions » et des « règles ». Par suite non pas seulement de la méchanceté, mais de l'imperfection, tant physique qu'intellectuelle, de la nature humaine et de son milieu, la société communiste sans réglementation ni autorité d'aucune sorte, que rêvent les anarchistes, est un leurre, même dans l'hypothèse où l'homme serait bon moralement.

Et puis, de ce que la question sociale se décompose en une infinité de questions préjudicielles d'ordre juridique, politique, économique et national, il suit que la bonne volonté livrée à elle-même est inefficace, sans compter qu'avec la civilisation les problèmes d'où dépendent, dans la brutalité des faits, celui de l'inégalité des conditions sont en effet devenus d'une telle complexité que la vertu peut encore moins, de nos jours, sans la science. Pour résoudre l'un des plus simples au premier abord, — l'assistance en cas d'accident, de chômage ou de maladie, — il ne suffit pas de le vouloir. Abandonnée à ses propres forces, la moralité est désarmée jusqu'en ces matières où on pourrait vraisemblablement la supposer souveraine, puisque aussi bien il importe, non seulement de distribuer des secours, mais de savoir où les prendre et comment les répartir, de fixer qui s'en chargera et sous quel contrôle. Dans ces questions plus qu'ailleurs, un manque de connaissances est

Digitized by Google

préjudiciable. Tout comme un service rendu sans informations préalables peut tourner de travers, à la perte de celui qui le reçoit, — ainsi que c'est bien souvent le sort de l'aumône — il est des réformes généreuses qui, pour être mal étudiées, vont tout droit à l'encontre de leurs fins. N'est-ce pas la fortune de certaines initiatives parlementaires? N'aurait-ce pas été celle du projet de loi sur les accidents du travail, où — si elle avait été votée — la majoration de l'indemnité accordée en cas de malheur aux pères de famille devait inévitablement aboutir à favoriser l'embauchage des célibataires comme indemnes de ce supplément de risques aux yeux du patron? Il ne suffit pas, en effet, qu'une mesure soit bienfaisante en elle-même. Il faut encore veiller à ses incidences, comme on dit de l'impôt. Il faut faire attention à ce qu'elle ne retombe pas indirectement sur les intérêts qu'elle a la prétention de sauvegarder. Soulager l'ouvrier est bien; mais on ne saurait trop prendre garde à ce que les améliorations apportées à son sort ne ruinent pas son gagne-pain, en l'espèce l'industrie nationale, sous le poids de nouvelles charges vis-à-vis de la concurrence étrangère. Toute la science, toute l'expérience et toute la prudence de nos modernes sociologues ne sont pas superflues pour faire face à ces difficultés. Plus que jamais la bonne volonté doit être éclairée.

Sans doute, la faute en est, pour une part, au progrès. En compliquant la vie il a accru l'impuissance du bon vouloir réduit à lui-même. Aussi bien, après Rousseau, Tolstoï y voit la source de tous nos maux, le principal obstacle au règne de Dieu sur la terre. Et comme, d'autre part, il lui assigne une origine notoirement

Digitized by Google

perverse, — l'appétit de bien-être, le besoin du luxe ou la concupiscence, — il ne lui est pas difficile de démontrer qu'il suffit de revenir à la moralité, en y renonçant, pour résoudre tout d'un trait la question sociale qui, sous ce nouveau jour, se retrouve encore être une question morale.

Peine perdue. Outre que, s'il la complique, le progrès ne fait pas la question sociale; outre qu'il n'est pas l'unique cause de l'inefficacité de la seule vertu en face d'elle, puisque l'homme ne peut faire autrement que de vivre en sociétés organisées suivant des lois propres, il n'est pas à base d'immoralité. Au même titre que l'amour, le progrès est fils de la richesse et de la pauvreté. Preuve de grandeur, de la grandeur de nos destinées, il tient à l'imperfection de notre nature, à la faiblesse de notre condition. Il procède de l'effort que nous accomplissons pour combler l'abîme qui sépare ce que nous sommes de ce que nous voudrions ou devrions être. Nécessité qui s'impose à l'homme, et nécessité morale, loi de notre vie par conséquent, il en est bien plutôt le rachat, quoi qu'en pense Tolstoï, quelque pernicieux que puissent devenir les fruits ou, plutôt, l'usage qu'on en fait. En tout état de cause, s'il éloigne encore la question sociale d'être une question morale, la responsabilité, en définitive, n'en incombe pas à lui, mais, derechef, à l'imperfection de notre nature et de la nature au milieu de laquelle nous vivons, puisqu'il y trouve son origine en tâchant de remédier à ses insuffisances par tous les moyens possibles.

La véritable raison pourquoi la question sociale n'est pas qu'une question morale est, en dernière

Digitized by Google

analyse, dans ces défectuosités, dans la résistance que, non pas seulement la volonté, mais la nature humaine tout entière et la nature cosmologique opposent à la perfection, s'il n'est pas de collectivité qui ne participe de l'une et de l'autre, au point de n'y en avoir pas qui, pour exister, ne doive se matérialiser au vrai. Elle réside dans les contrariétés et les insuffisances de la réalité. Tout de même qu'une figure géométrique ne peut jamais être représentée telle que nous l'avons dans l'esprit et telle que nous la voudrions, par suite de la grossièreté de nos instruments, les défauts du réel font obstacle à la bonne volonté. C'est l'un des aspects du hiatus qui existe entre l'idéal et la réalité, — que dis-je? — de l'abîme qui les sépare et qui ne pourra être franchi, s'il peut l'être jamais, qu'à la suite d'efforts successifs et, conséquemment, imparfaits, quand ce n'est pas de détours et de biais. Aussi bien, dans l'hypothèse même où tous les hommes seraient vertueux, pour que la société fût bonne, pour que la question sociale par conséquent fût entièrement résolue, il faudrait, en outre, qu'ils fussent parfaits dans un monde à l'avenant; qu'ils fussent principalement soustraits à la tyrannie du besoin ou à celle de l'effort, comme on les dit avoir été dans le « Paradis terrestre ».

Qu'à ces imperfections de nature, qui grèvent toute société, se joignent celles qui lui viennent de la mauvaise volonté, mauvais vouloir des individus vis-à-vis des autres et vis-à-vis d'eux-mêmes, — s'il n'est pas de vice qui ne retentisse sur la collectivité entière — et on comprendra tout ce qui, par surcroît, empêche la générosité de quelques-uns d'identifier la réalité sociale à l'idéal rêvé. Car, enfin, si le surplus d'empêchement qui vient de la méchanceté peut être levé

Digitized by Google

par le bon vouloir de tous, comme, dans la réalité présente, celui-ci est loin d'être unanime, il reste que la moralité des gens vertueux, réduite à ses propres forces, y rencontre un nouvel et sérieux obstacle.

Malgré la bizarrerie du cas, il vient donc que la question sociale n'est pas une question morale par l'imperfection de notre nature, d'abord, et par l'immoralité même du plus grand nombre, ensuite, ces deux motifs se renforçant pour ainsi dire l'un l'autre dans une action commune contre l'efficacité de la seule morale en politique.

II. — La Question Morale est-elle une Question Sociale?

Pour ceux qui professent que la question morale est une question sociale, — pour les collectivistes comme pour Diderot et Condorcet, pour les anarchistes comme pour Proudhon, — le moral ne vaut jamais que ce que le social vaut. Avec les socialistes, ils estiment que la moralité individuelle dépend des institutions ou, avec les anarchistes, de leur abolition, autrement dit d'un retour à l'état de nature, ce qui est encore une manière de la faire dériver du milieu. D'où l'assurance qu'ils nourrissent, les uns et les autres, de voir l'entente entre les hommes sortir soit des réformes sociales, soit de révolutions. « Si dans aucun pays il n'y a eu jusqu'ici de bonnes mœurs, écrit Condorcet en 1799, c'est que nulle part il n'y a eu encore de bonnes lois. Pour détruire les mauvaises mœurs il faut en ôter la cause. Et quelle est-elle? Il n'y en a qu'une : les mauvaises lois. » On ne peut

Digitized by Google

mieux dire que la question morale n'est qu'une question, non pas même sociale, mais de politique ou de législation. De bonnes lois, à en croire les « philosophes », suffiraient, en modifiant ses conditions d'existence, à transformer l'homme jusqu'au plus intime de lui-même, à en faire un être bon. « Créez un monde nouveau et une bonne humanité naîtra », telle pourrait être leur devise. Avec Rousseau, ils sont convaincus que ce qui perd les hommes, c'est l'inégalité, l'inégalité des conditions sociales, dont ils croient, après Helvétius, que toutes les autres découlent.

Nonobstant la part de vérité que renferment ces vues, — s'il est impossible que les lois et les institutions ne réagissent pas sur la moralité des citoyens, — il s'en faut de beaucoup que cette théorie soit vraie.

D'abord, pour justes qu'elles soient, les lois ne suffisent pas à induire les hommes en moralité. Elles ne gouvernent que l'extérieur. Et encore, combien peu! Destinées à tous indistinctement, confectionnées pour la moyenne, leurs mailles sont tellement larges, et doivent tellement le rester, — sous peine de verser dans l'odieux, dans l'inquisition et le contrôle de la vie privée, — que la plupart des actions leur échappent. Elles ne peuvent constituer une garantie de bonté, un brevet de vertu. Elles le sont si peu qu'elles en réclament, au contraire, le concours. Le voudraient-elles devenir, d'ailleurs, qu'elles n'y parviendraient pas. Comment est-il possible en effet de rendre, par voie législative, tous les hommes tempérants, chastes, laborieux, justes, aimants, dévoués au bien commun? Il est trop clair que toutes ces qualités se trouvent pour jamais, et fort heureusement, hors de leur prise.

Digitized by Google

Il n'en va pas différemment des réformes sociales, économiques ou autres, atteignant le statut matériel des citoyens, quand bien même elle leur dispenserait l'égalité de fait, de bien-être, de loisirs et de commodités. On ne conçoit pas comment un simple changement dans la société actuelle pourrait amener quelque chose d'aussi parfait que la moralité universelle. Par quel miracle cela modifierait-il la nature de l'homme? Il est par trop simpliste de s'imaginer qu'il suffit de transformer les institutions pour transformer du même coup la nature humaine, pour redresser sa volonté chancelante. Cela relève du mysticisme, nous fait remarquer M. Fouillée, de croire que l'abolition de la propriété individuelle rendra tout le monde parfait, l'égoïste dévoué, le paresseux travailleur. L'homme, où qu'il soit, si heureux qu'on le puisse rendre, possédera toujours de mauvais instincts; comme il y aura toujours des infirmes de corps, il y aura toujours des infirmes de l'esprit. Jusque dans l'Eden socialiste de Cabet, de Fourier ou d'autres; jusque dans le Paradis communiste de Kropotkine, Bakounine et consorts, vivraient des êtres antisociaux, enclins au vol, à la violence et à l'assassinat, je ne dis pas paresseux, avares ou ivrognes, ce qui ne manquerait pas d'être de monnaie courante, ainsi que MM. Maurice Donnay et Lucien Descaves eurent raison de le montrer dans *la Clairière*.

Comme le souligne M. Ziegler, le progrès social, non plus que le matériel, n'entraîne pas nécessairement le progrès moral. C'est même souvent le contraire qui arrive. « Le perfectionnement de l'objet, écrit-il, n'a fait au dernier siècle que mettre en évidence l'imperfection du sujet. » Aussi bien, n'est-ce pas l'une des raisons pour lesquelles Tolstoï ne cesse de flétrir la

Digitized by Google

civilisation? Il la juge corruptrice. En réalité, le bien-être est souvent une fâcheuse école, un obstacle tellement fréquent à la moralité qu'à en croire l'*Évangile* « il sera plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux ». N'est-il pas une sollicitation à la paresse et, par elle, à tous les vices? Cela se voit bien si le monde appartient, non pas certes à la misère, mais à la pauvreté. Il suffit pour s'en convaincre de consulter la vie des grands hommes. Combien y en a-t-il qui sortent, non pas de la richesse, mais de l'aisance? Le bonheur est souvent un mauvais conseiller. Cela est vrai des nations comme des individus : les pays trop prospères sont bien près de la décadence, qu'il s'agisse de la Rome impériale, ainsi que M. Ferrero l'a montré après Montesquieu, ou encore de l'Espagne du XVIe siècle dont la richesse fit l'incurie. Si mélancolique qu'en soit le constat, il n'est que trop certain que l'homme a parfois besoin de l'aiguillon de la douleur pour réveiller ses énergies et faire éclater ses vertus. Ainsi que Corneille s'en avisa, on n'est guère un héros que dans l'adversité. Il est loisible de le vérifier tous les jours. La journée de huit heures — sans parler de celle d'une heure vingt, que prévoit M. Jules Guesde, — serait-elle, comme il en a l'assurance, ouvrière de moralité? N'est-il pas à craindre, bien plutôt, que les loisirs qu'elle ménagerait ne soient pas tous consacrés à des occupations nobles et délicates? Loin que le bienfait de la réduction des heures de travail — car c'en est un, et un grand, — soit capable d'engendrer la vertu, il n'acquerrait son plein sens qu'avec son concours, s'il est incontestable que les hommes ont besoin d'une certaine distinction morale, en même temps que d'éducation esthétique, pour appré-

Digitized by Google

cier les vrais plaisirs. Faute de préparation, l'idylle rêvée risquerait fort de dégénérer en abominations.

D'ailleurs, tous les hommes jouissant d'un égal bien-être, est-ce qu'ils seraient, seulement, tous également heureux? Cela même n'est pas croyable. Si les commodités de la vie contribuent au bonheur, elles ne le font pas; elles ont une portée plutôt négative, en ce sens qu'elles le favorisent moins par leur présence qu'elles ne l'entravent par leur privation. A coup sûr, elles ne le déterminent pas fatalement. Il entre dans sa composition des ingrédients autres que matériels. Épicuriens et stoïciens, pessimistes et optimistes sont d'accord sur ce point. Les chagrins, les soucis peuvent assaillir en apparence les vies les plus fortunées. Aussi bien, il est impossible d'en juger du dehors. Tel nous semble savourer une parfaite félicité qui est en proie aux pires amertumes : le financier de la fable ou encore le prince de la légende, qui dépérissait d'ennui parmi les fastes de sa cour, en sont la preuve. Le bonheur ne se commande pas; à plus forte raison, la moralité. Comme et plus que lui, elle ne découle pas infailliblement de la sécurité matérielle, qu'elle soit individuelle ou sociale. A son image, elle est dans l'homme et ne dépend que de lui. De fait, il y eut des héros aux pires moments de l'histoire — on pourrait dire qu'il y en eut surtout à ces moments-là — et des gredins aux époques les plus florissantes. De grands courages ont vu le jour dans la servitude et des cœurs pusillanimes dans l'opulence. Épictète et Néron en illustrent le contraste.

Que la question morale ne soit pas qu'une question sociale, la cause en est, somme toute, dans ce que le

Digitized by Google

moral est quelque chose d'à part, quelque chose de tellement distinct du fait qu'il le domine. Fort éloigné d'en procéder, l'idéal moral juge le social. Il l'estime à son critère et lui impose des bornes. Tout en faisant profession de respect et de soumission aux lois, au point de ne pas échapper à l'arrêt qui le frappait, Socrate enseignait qu'il y a des lois non-écrites au-dessus des lois écrites. Celles qu'Antigone invoquait ne sont-elles pas les mêmes qui orientent nos yeux vers plus de justice et de fraternité qu'il n'y en a actuellement dans le monde? Quant à la moralité, si elle prescrit de se conformer aux lois, elle enjoint parfois d'y désobéir comme leur étant supérieure. Juvénal n'assure-t-il pas qu'on est quelquefois dans l'obligation de perdre la vie pour garder les raisons de vivre?

Sans doute, il semble qu'au début, la morale ne soit, selon l'avis de Spencer, qu'un prolongement des sociétés, le social devenu obligation intérieure, scrupule de conscience, et la moralité une sorte de conformisme collectif. Il semble, quand on remonte aux origines, qu'il faille donner raison aux socialistes qui affirment, avec les partisans du matérialisme historique et avec M. Durkheim, que la vie intérieure de l'individu se règle et s'organise d'après un ordre imposé du dehors par la société, ordre de la mère ou du chef qui est obéi, d'abord, par crainte et, ensuite, par vénération.

Toutefois, en dépit de son ingéniosité, cette explication, qui — nous l'avons vu — ne va rien moins qu'à supprimer l'éthique pour résoudre la question morale en question sociale, n'est pas admissible. Premièrement, elle oublie que l'ordre primitif peut

Digitized by Google

être promulgué dans une pensée morale ou mélangée de moralité, comme dans la théocratie hébraïque ou comme il arrive tous les jours des parents à l'égard de leurs enfants. Mais, surtout, elle omet de remarquer qu'il se présente toujours un moment dans la vie d'un homme moderne ou d'un peuple où cet ordre ne coïncide plus avec la morale dans la conscience même de celui qui le reçoit. Elle paraît ignorer qu'il n'est pas d'enfant, ni de peuple, chez qui elle ne finisse par se dégager des lois et coutumes. La chose, cependant, est incontestable. La preuve en est que la notion d'un devoir intérieur, d'un « impératif catégorique », comme disait Kant, ou d'un idéal à réaliser s'imposant à la conscience existe à peu près partout et chez tous, au point même — pour imparfait, confus et incertain qu'il soit, — de citer à sa barre les ordres du pouvoir. Une fois constituée, n'est-ce pas la morale qui leur reconnaît ou leur dénie l'autorité? Les tyrans de tout acabit en ont une telle intuition que pour n'être ni gênés, ni entravés dans leurs volontés, ils n'ont, d'ordinaire, rien de plus à cœur que de démoraliser leurs sujets, de circonscrire leurs désirs au *panem et circenses* des empereurs romains. Rien n'y fait. C'est, au contraire, à ces moments-là, quand on prétend l'obscurcir, que la morale se met à briller d'un plus vif éclat dans des consciences d'élite, ainsi qu'on le put voir à Rome chez les stoïciens ou encore à Paris sous la Terreur. Il n'y a pas de meilleure preuve de sa souveraineté et de son indépendance.

Il n'y en a pas de meilleure, non plus, que la question morale n'est pas une question sociale. Cette indé-

Digitized by Google

pendance et, qui plus est, cette souveraineté de la morale sur les sociétés sont, en effet, les raisons ultimes pourquoi la question morale n'en est pas qu'une de politique ou de législation.

III. — Le Moral et le Social.

Si la question morale n'est pas plus une question sociale que la question sociale n'est une question morale, cela tient à l'opposition qui se manifeste, dans les sociétés comme partout, entre ce qui devrait être et ce qui est, entre la morale et la réalité; opposition qui ne vient pas seulement d'une méconnaissance réciproque, mais de conditions différentes.

Cette opposition du moral et du social est telle qu'il leur arrive constamment d'entrer en conflit, soit que la loi défende, soit qu'elle ordonne, ce que la morale commande ou réprouve. Les martyrs chrétiens moururent de cette contradiction. Le cas de Polyeucte ou d'Antigone, refusant l'un de faire et l'autre de ne pas faire ce que la loi leur enjoignait ou interdisait, se rencontre plus fréquemment qu'on n'est tenté de le croire. Sans parler de l'alternative où se virent réduits les protestants, lors de la révocation de l'Édit de Nantes, de renoncer à leur foi ou de désobéir au roi, il n'en faut pour exemples que les conflits qui s'élèvent tous les jours dans la conscience de fonctionnaires ou de soldats entre leurs convictions et la loi, ceux notamment qui surgissent à l'occasion des opérations de police qui sont imposées à l'armée. Le précepte moral de la non-résistance au mal n'est-il pas, par ailleurs, en lutte perpétuelle avec la nécessité de se défendre, de défendre les autres et la patrie?

Digitized by Google

Aussi bien, à vouloir dériver le social du moral ou, inversement, le moral du social, on ne fait rien d'autre, dans la pratique, que supprimer l'un d'eux. Tandis que les premiers écrasent, jusqu'à l'annihiler, l'organisme social sous le poids d'un idéal qu'ils ne savent pas ou ne veulent pas y accommoder, — ce qui fut le cas des Doukhobors — les autres ruinent toute moralité au principe. Prétendre avec M. Giard que « l'idée de justice naît de la propriété privée, tout comme une des premières causes de l'instinct maternel chez les mammifères est le besoin organique de se débarrasser du lait qui tuméfie et endolorit les mamelles », c'est, avec le sentiment de la maternité, nier celui de la justice. C'est, plus encore, nier la psychologie même, la conscience, pour en revenir au matérialisme historique le plus pur, en compagnie de M. Jules Guesde qui enseigne, en fidèle disciple de Karl Marx, que ce ne sont pas les désirs de l'homme qui mènent le monde, mais que « c'est le monde qui, par ses transformations successives et nécessaires, crée nos sentiments, nos désirs et ce qu'on appelle encore notre idéal ». L'idée morale ne serait ainsi, comme tous nos faits psychiques, qu'un épiphénomène, le symbole subjectif du jeu profond des forces organiques et sociales. C'est conclure que ce qui est moral aujourd'hui peut être immoral demain, que cela dépend de multiples facteurs, parmi lesquels il faut compter les constitutions des sociétés, on pourrait dire les votes des Chambres. C'est supprimer la moralité. Cette suppression, du reste, est si bien la conséquence logique de toute tentative pour réduire le moral au social que les communistes, et les collectivistes avec eux, espèrent formellement qu'un jour viendra où on pourra se passer de tout ce qui peut

Digitized by Google

ressembler de près ou de loin à une morale, — lois, règlements ou contraintes, — celle-ci n'étant à leurs yeux, comme la religion, qu'un « guet-apens tendu aux hommes pour les induire à l'accomplissement des actions opposées à leur véritable intérêt ». Tout de même, bien qu'à l'inverse, prétendre ramener le social au moral revient à méconnaître ce que l'organisation sociale a de nécessaire et, par suite, empêcher toute société. Tous ceux-là en firent l'épreuve qui s'obstinèrent à fonder des sociétés sur la pure morale. Cela même est destructif de toute vie collective. Tolstoï, si son rêve se réalisait, ne tarderait pas à en faire l'épreuve. Pour aller trop loin à l'encontre de ces idées, Machiavel avait raison de ne pas demander à l'éthique des moyens de gouvernement.

Par les ruines que ne manquerait pas d'accumuler l'un comme l'autre de ces partis, par les négations qu'ils impliquent, plus encore que par les conflits du moral et du social, on peut voir combien ces deux domaines sont distincts et combien il importe qu'ils le restent, au rebours de ceux qui veulent, d'une façon ou d'une autre, les identifier.

Toutefois, les mutilations que chacune de ces attitudes extrêmes inflige à la réalité ne sont pas sans témoigner de la solidarité de fait qui unit le moral et le social.

Tout d'abord, bien qu'ils soient séparés, ils ne manquent pas d'agir l'un sur l'autre.

La morale a indubitablement une grande influence sur les sociétés. Quel est le peuple, en effet, dont un changement dans les idées ou les mœurs n'a pas

Digitized by Google

amené un changement dans les institutions ? Comme la philosophie du XVIIIe siècle joua le rôle de levain à l'égard de la Révolution française, le christianisme ne fut-il pas, ainsi que le soutient avec raison M. Brunetière, le véritable levier qui affranchit une part de l'humanité du joug de l'esclavage ? Conformément à ce qu'il en dit dans son *Équation fondamentale*, la religion ne constitue-t-elle pas, malgré son insuffisance, un puissant agent de transformation sociale ? N'est-ce pas, enfin, au nom d'un idéal de justice que nous réclamons présentement plus d'égalité entre les citoyens, que nous nous insurgeons contre l'exploitation de la femme et que nous demandons pour elle le droit de suffrage ? L'évolution économique elle-même n'est pas si détachée que certains économistes voudraient le faire croire des idées morales et de la moralité. Quoi qu'on dise, elles influent sur la production et la répartition des richesses. Les luttes économiques, aussi bien, ne dépendent pas uniquement de rivalités d'intérêts. A l'origine des grands changements accomplis dans la civilisation, « l'histoire, dit M. Fouillée, nous montre des poètes, des prophètes, des philosophes, des moralistes, des légistes, des savants de tous genres, des inventeurs d'idées et des inventeurs d'institutions conformes à des idées », sans compter que pour les soutenir, il faut des gens vertueux.

L'état social agit non moins incontestablement sur la moralité. En premier lieu, les lois ont, pour intérieur qu'il soit, une réelle influence sur le moral. Elles sont un frein et un guide qui maintiennent les citoyens dans le devoir les uns vis-à-vis des autres, au point de constituer l'unique morale de beaucoup d'entre eux. C'est ce qu'on entend, d'ail-

Digitized by Google

leurs, quand on dit de quelqu'un qu'il ne craint que le gendarme. Quelque bas qu'en soit le motif, cette soumission à la loi n'est pas, du reste, sans pouvoir servir d'embryon à la moralité par l'intention qu'elle est susceptible de contenir et le respect qui peut l'accompagner. Combien l'empire des institutions, des pratiques et des conditions sociales est plus puissant encore sur la moralité ! Il est, de toute évidence, des vices intellectuels et moraux qui sont dus au principe de l'industrie capitaliste, à l'exercice d'une concurrence sans mesure. Quant la mère est détournée de son rôle domestique par la servitude industrielle, comment le contre-coup ne s'en ferait-il pas sentir sur la criminalité des enfants et des adolescents ? L'insalubrité, l'incommodité, l'insuffisance des logements ouvriers jouent un rôle considérable, comme M. Cheysson d'une part et M. Paul Louis de l'autre ne cessent de le divulguer, dans l'extension du vagabondage et de l'alcoolisme. Après M. Durkheim, M. Bouglé fait remarquer qu'il faut vraisemblablement faire remonter la multiplication des suicides dans la société moderne au relâchement des liens familiaux, corporatifs et religieux, qui encadraient l'homme d'autrefois. La moralité n'est pas, en effet, sans dépendre des influences ambiantes. Les docteurs de l'Église l'avaient remarqué, qui firent de la prudence une vertu. Ce n'est pas pour autre chose qu'à la volonté de ne pas pécher, ils recommandaient d'éviter les conditions de la faute. Aussi bien, à l'opposé, la pratique quasi mécanique de la solidarité « qui unit tous les membres de l'association, la devise même de ces associations *chacun pour tous, tous pour chacun*, contribuent dans une large mesure, dit excellemment M. Fonsegrive, à refréner l'égoïsme et à éveiller chez

Digitized by Google

les associés la conscience de leurs droits, la pensée de leurs devoirs et l'honneur de leur condition ». La propriété ouvrière n'est pas, tout de même, sans donner au travailleur manuel plus de courage, en même temps qu'un sentiment plus ferme de sa dignité.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement la morale et la société agissent et réagissent l'une sur l'autre : elle sont encore indispensables l'une à l'autre.

La moralité est nécessaire au maintien et, *a fortiori*, au progrès des sociétés. Elle leur est nécessaire, d'abord, parce que la loi est impuissante à englober tous les actes et toutes les abstentions qui sont susceptibles de mettre en péril l'existence des collectivités et, ensuite, parce qu'il n'y a pas de contrainte, de fers ni de feux, qui soient capables d'obtenir l'obéissance de tous les citoyens à la loi alors qu'ils n'en portent pas le respect en leur cœur. Tout de même qu'un contrat ne peut se passer de loyauté de la part des contractants, il n'existe pas de loi qu'on ne réussisse à tourner et à détourner. Malgré qu'elle ne soit pas requise, un minimum de bonne volonté est indispensable, même en ce qui concerne l'obéissance extérieure, pour qu'elle soit complète. *Quid leges, sine moribus*? Que sont les lois sans les mœurs, les institutions sans les hommes? La loi, d'ailleurs, est plus répressive que préventive. Qui peut obliger à y obéir celui qui se moque de ses sanctions, sinon la morale? Au surplus, s'il n'y a pas de vie individuelle sans moralité, il n'y a pas non plus de vie sociale. Tandis que l'endurance, le courage, la sobriété, le désintéressement, l'amour de la vérité fondent, au vrai, la prospérité des nations, l'intempérance, la mollesse, la

Digitized by Google

cupidité, l'hypocrisie en constituent de sûrs ferments de dissociation et, par conséquent, de décadence. C'est dans l'intention d'y obvier que les Spartiates soumettaient les citoyens à une discipline de fer jusque dans leur vie privée. En allant contre l'intérêt de chacun, ces défauts ne vont-ils pas contre l'intérêt de tous? N'en est-il pas ainsi, à plus forte raison, quand l'intérêt général s'oppose au bonheur individuel au point d'en exiger le sacrifice? Par l'égoïsme qu'ils renforcent, ces vices ne manquent pas de dresser les citoyens les uns contre les autres, de les ériger en ennemis, ce qui est assurément le contrepied de l'état social. Aussi bien, comme l'indique M. Ziegler, la moralité est nécessaire, en dernier lieu, aux sociétés par tout ce qu'elle comporte d'esprit proprement social, d'amour réciproque et de tolérance, en un mot de fraternité; par tout ce qu'elle engendre, en conséquence, de concorde et de paix, d' « entr'aide », devrait-on dire avec Kropotkine, non pas seulement entre concitoyens, mais entre nations. D'ailleurs, si les lois conditionnent les mœurs, les mœurs décident des lois, comme le prouve l'abolition de la torture qui est sortie, au vrai, de leur adoucissement.

L'idéal moral, enfin, n'est pas moins essentiel. Par l'idée de justice qu'il enferme, il impose des bornes à l'action législative; il lui donne une direction et suscite les initiatives. Les revendications féminines ne s'en autorisent-elles pas, tout comme les réclamations des ouvriers? Ce concept est, en réalité, une sorte de phare vers qui les sociétés se dirigent. Bien qu'il ne soit guère probable qu'elles y puissent jamais aborder, il leur donne un sens ou une orientation, tellement qu'à son défaut elles perdraient toute direction et seraient infailliblement vouées à la mort.

Digitized by Google

De son côté, le social est tout aussi nécessaire au moral.

Premièrement, l'idéal moral a besoin de la collectivité pour se soutenir. Il a besoin de trouver un appui en elle. S'il lui était interdit d'entrer dans les faits et, par suite, de se socialiser, — les hommes étant jusqu'à nouvel ordre obligés de vivre ensemble — il risquerait fort de se dissiper comme un rêve sans consistance, tant y a que pour perdre tout idéal rien ne vaut que de perpétuels échecs. Ceux-là en savent quelque chose dont les projets ne se réalisent jamais! S'ils ne sont pas doués d'une foi peu commune ou d'une forte dose d'illusion, ils finissent par ne plus y croire, quand ce n'est pas par ne plus croire à rien. L'idéal moral, au contraire, se retrempe, comme tout autre, de ce qui s'en matérialise, en l'espèce de ce qui s'en socialise, s'il est vrai que le progrès conditionne le progrès, que l'idéal s'élève de ce que le monde lui ravit. A l'image de la nature, l'idéal ne progresse que par étapes, en s'appuyant chaque fois sur ce que le réel garde, pour ainsi dire, de lui dans les faits. On l'oublie trop souvent, — Ibsen en particulier avec sa formule du *tout ou rien* — si on ne l'oublie qu'au détriment de la moralité même, ce qui est le cas de répéter avec Pascal que « qui veut faire l'ange, fait la bête ». C'est, aussi bien, par le secours de la réalité sociale qui s'en imprègne chaque jour davantage, malgré bien des retours et des régressions, que s'explique la marche ascensionnelle de l'idéal moral à travers les âges, s'il est incontestablement plus relevé aujourd'hui qu'au Moyen âge et à cette époque qu'au temps des Perses. Au surplus, il est toute une part de l'idéal moral, la partie relative à la justice, qui, pour se réaliser, est bien obligée — puisqu'elle règle les rapports des

Digitized by Google

citoyens entre eux — de s'incarner dans les institutions et les lois. Sans société point de justice; point d'idéal de cette sorte pour un *Robinson Crusoë*.

Ensuite, même strictement individuelle, la moralité a besoin de la société pour s'épanouir. Outre que tout le monde ne peut vivre à la manière des anachorètes, que même si tous l'étaient il n'y en aurait aucun; outre qu'il y a des nécessités qui s'imposent à l'homme auxquelles il lui est impossible de se soustraire, la société favorise la moralité rien que par son institution, à cette seule condition de ne pas aller contre elle. Les moines en firent l'aveu qui, pour mener la vie parfaite, n'eurent rien de plus empressé que de se réunir en communautés. Sans organisation sociale, — sans lois, sans polices et sans armées, — le monde est tellement mauvais que les bons deviendraient inévitablement la proie des méchants. En leurs personnes, la moralité serait fort empêchée : avec eux, n'en déplaise à Tolstoï, elle disparaîtrait peut-être de la surface de la terre. Si la vertu peut subsister envers et contre tous; si elle peut même s'exalter dans la lutte, ce qui est le fait des héros, — héros que nous devons tous être, comme le disait M. Paul Desjardins, — elle a besoin d'un certain ordre social pour être pratiquée normalement, en moyenne pour ainsi dire, à peu près par tous. Il n'est pas jusqu'au progrès ou à l'amélioration de la condition sociale des travailleurs qui n'aide à la moralité. Sans aller jusqu'à dire avec Aristote — et nous avons vu combien cela est faux — que la richesse est une condition de la vertu, un certain bien-être est cependant nécessaire pour permettre à toutes les qualités du cœur et de l'intelligence de se développer; qualités qui ne sont pas si étrangères à la

Digitized by Google

morale qu'une conception par trop étroite de celle-ci l'a fait croire jusqu'à nos jours.

Il y a plus. Le moral et le social sont tellement indispensables l'un à l'autre, dans la réalité des faits, qu'on ne peut priver l'un de ces deux termes du secours de l'autre sans le voir dépérir aussitôt. Privée de morale, une société est incapable de subsister. Elle est guettée par l'anarchie ou le despotisme, le désordre ou la sujétion, qui sont l'aboutissement quasi mécanique des nations corrompues. Rome en est un exemple; l'Égypte en fut un autre. Tout de même, sans société point de morale, si le droit sans la force est, hélas, radicalement impuissant, pour cette cause qu'on ne fait pas impunément abstraction du réel. Toutes les sociétés plus ou moins adamiques, qui se fondèrent au cours des âges, en firent la dure expérience.

L'union du moral et du social est si vraiment dans l'ordre des choses que tous ceux qui réussirent à faire régner l'un à l'exclusion de l'autre recoururent, plus ou moins subrepticement, à celui des deux qu'ils se faisaient fort de tenir à l'écart. Calvin, Savonarole et Robespierre ne procédèrent pas autrement qui, pour instaurer l'avènement de l'esprit, — de la moralité et du droit — l'imposèrent par la force, comme le souhaitait autrefois Platon, par le bûcher et la guillotine. Les Églises elles-mêmes, quelque spirituelle que soit leur nature, ne se trouvent-elles pas obligées de gouverner au vrai; d'avoir recours à des services administratifs, indépendamment même de tout « cléricalisme », c'est-à-dire de toute domination sur le temporel ou de toute ingérence dans les affaires politiques? La nécessité inverse s'impose à ceux des

Digitized by Google

socialistes qui se vantent de négliger la morale, s'ils n'ont rien de plus à cœur que d'enserrer l'individu dans un réseau de prescriptions minutieuses ; que de régler jusqu'à ses moindres actes, de lui former une conscience et de lui constituer l'équivalent d'une éthique, tout un ensemble de règles en vue de la remplacer. Aussi bien, ils ne se montrent le plus souvent jaloux de la morale ou de la religion qu'à cause des barrières qu'elles opposent à leur ardeur de réglementation universelle, tant il est vrai que, dans la pratique, il est impossible de laisser de côté le moral ou le social sans le réintroduire aussitôt, sous une forme déguisée et avec un absolutisme qu'est seule capable d'atténuer leur mutuelle prise en considération.

Solidaires à la fois et distincts, le moral et le social forment, en fin de compte, deux domaines séparés, avec chacun ses lois propres et chacun sa science, chacun ses remèdes par conséquent ; deux domaines, cependant, qui ne peuvent s'ignorer l'un l'autre, qui même ne vont pas sans se prêter un mutuel et nécessaire appui, malgré les contradictions et les divergences qui, trop souvent, les opposent face à face.

IV. — Réforme sociale et Réforme morale.

De la distinction du moral et du social il vient, d'une part, que la question sociale est, avant tout, sociale, extérieure, capable d'être résolue seulement à l'aide de moyens proprement sociaux, de réformes législatives, en prenant conseil de la science sociolo-

Digitized by Google

gique, et, de l'autre, que la question morale est principalement morale, relative à la personne et intérieure, affaire de conscience, et, comme telle, sous la juridiction expresse de l'éthique; cependant que de la non moins effective solidarité de ces deux termes, il suit que la question sociale a besoin du concours de la morale et de la moralité, tout comme la question morale réclame celui de la société, des institutions et des codes, par conséquent de la sociologie.

Si la question sociale n'est pas plus une question morale que la question morale n'est une question sociale, elles ont donc, malgré tout, de nombreux points communs et de multiples rapports.

Dans leur propre intérêt, les réformes sociales doivent bien se garder, pour commencer, de contredire la morale. A l'encontre des théories de Machiavel, le « prince » a besoin d'en faire état en ne la contrariant pas. Outre que la loi est tenue, pour son plus grand bénéfice, de ne pas acculer les citoyens à l'immoralité, — auquel cas ils ont le devoir de ne pas se soumettre, s'il est vrai qu' « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », c'est-à-dire aux obligations de la conscience qu'au souverain, — il n'y a de société viable que fondée sur le respect du droit. C'est ainsi, parce qu'il détermine les droits de chacun vis-à-vis de tous et de tous vis-à-vis de chacun, que l'idéal de justice doit inspirer la législation, lui servir de critère et de guide. Il conditionne et doit conditionner, au vrai, toute réforme sociale, non que la société ait mission de faire régner l' « ordre moral », — s'il n'y a rien de plus odieux, comme impliquant l'intrusion de la politique

Digitized by Google

dans le domaine de la conscience, — mais parce qu'il lui importe par-dessus tout, pour sa propre vitalité, de ne susciter aucun obstacle à la vertu et, par conséquent, de n'autoriser aucune infraction à la justice.

D'autre part, si la morale est indépendante de la forme des sociétés; si elle plane au-dessus des constitutions et des institutions, elle ne doit pas moins en tenir compte en vue de son exercice même. Sous peine de se réduire à l'impuissance, il lui est indispensable de s'en accommoder, de composer avec leurs imperfections, du moment que celles-ci ne vont pas directement contre ses prescriptions. Aussi bien il est impossible à la morale de ne pas s'accommoder des nécessités sociales, qui sont un fait, — que dis-je? — de ne pas faire un devoir de s'y soumettre sous la réserve énoncée plus haut. En fait, la morale impose aux citoyens d'obéir aux lois quand elles ne sont pas immorales, même lorsqu'elles sont injustes à notre égard, ainsi que Socrate nous en donna l'exemple qui but la ciguë par respect pour elles.

La morale et la sociologie ne doivent pas seulement se respecter : quoiqu'il soit nécessaire de les entreprendre séparément, les réformes sociales et les réformes morales doivent aller de pair pour ne pas risquer d'aboutir à un pareil avortement.

Il est impossible, en effet, de résoudre la question sociale sans le secours de la moralité. Comment parvenir à égaliser les conditions si la bonne volonté de tous n'y concourt pas dans une certaine mesure? Comment amener les heureux de ce monde à se dépouiller d'une partie de leurs biens au profit des misérables s'ils n'en nourrissent pas l'amour? Com-

Digitized by Google

ment même déterminer des votes en ce sens indépendamment de la fraternité? Une fois adoptées enfin, comment assurer l'exécution de ces mesures si la moralité n'intervient pas? Comment empêcher les puissants de dérober leur avoir à la perception du fisc s'ils n'ont pas, à tout le moins, le respect des lois? Celles-ci suffisent-elles, d'ailleurs, à introduire plus de justice et plus de bonheur dans le monde? Ce serait chimère que de le croire. En dépit de toutes les prévisions, la morale et la moralitté sont indispensables à l'avènement de plus d'égalité entre les hommes. Il y faut de l'amour et du désintéressement. Le véritable esprit social est encore moral. Le méconnaître est courir à l'abîme, compromettre le succès des plus sérieuses entreprises et des plus judicieux efforts. Aussi bien, il importe d' « évangéliser » les masses, comme le soutient M. Marc Sangnier, d' « apostoliser » les riches, de les inciter à plus de tolérance et de charité, de leur infuser, somme toute, l'esprit de sacrifice et de dévouement. Il n'y a pas de plus sûr moyen, en vérité, non seulement de susciter les réformes sociales, mais de leur communiquer la vie.

Par contre, il est non moins vain de vouloir résoudre la question morale, de prétendre introduire plus de moralité dans le monde, plus de bonté, plus de justice et plus d'amour, sans recourir aux réformes proprement sociales. Il est indubitable, notamment, que pour arriver, non pas à la suppression, mais à la diminution du nombre des criminels, l'extinction de la misère et de la mendicité, une augmentation des salaires, une meilleure répartition des produits, une amélioration générale, enfin, des conditions de la vie de famille et de l'éducation s'imposent. Comment

Digitized by Google

demander d'être vertueux, ou même honnête, à un malheureux que presse la faim, qui a reçu sa formation du vice, qu'entoure le mauvais exemple, cependant que la civilisation moderne l'assiège, par ailleurs, de sollicitations de toutes sortes, qu'elle déroule sous ses yeux le spectacle insolemment luxueux des repus et des oisifs?

Tout de même, en définitive, que la société doit, non pas surveiller la conduite, mais aider à la morale par ses perfectionnements, l'éthique doit pousser aux réformes sociales dans le sens de la justice et de la fraternité.

Si la morale n'est pas le but immédiat des sociétés; si elles ne doivent surtout pas en légiférer, celle-ci n'en est pas moins leur but éloigné, en ce sens qu'il n'existe pas d'organisation sociale qui ne soit faite, en dernière analyse, pour permettre à l'homme d'accomplir ses destinées, de réaliser toute la perfection dont il est capable et, par conséquent, la perfection morale qui est sa fin dernière et suprême. Ceux-là l'ont trop perdu de vue qui n'assignent aux sociétés que des fins matérielles. Ils négligent l'homme qui en est la raison et dont le bonheur même ne peut s'accomplir qu'en fonction de la moralité.

A l'opposé, si la morale n'a pas à décider des questions économiques autrement que pour défendre ce qui lui est hostile; s'il ne lui appartient pas de prendre parti dans la conduite des intérêts ou des affaires, comme après Aristote le crut saint Thomas d'Aquin, elle enjoint de s'occuper des questions sociales, elle prescrit à chacun de travailler à l'amélioration des conditions humaines. Elle érige ces préoccupations en devoir strict, s'il est vrai, d'une

Digitized by Google

part, qu'il n'y a pas présentement de meilleur moyen d'exercer la charité et, de l'autre, qu'il n'y a d'amour du prochain que se traduisant en actes, ainsi qu'on l'avoue quand on assure que « l'enfer est pavé de bonnes intentions ». C'est le tort des moralistes qui ont mis leur idéal dans *l'Imitation de Jésus-Christ* de n'avoir pas vu que, si elle est une affaire privée, la morale n'a pas pour objet que soi-même; qu'elle n'est pratiquée qu'à condition non pas seulement « d'aimer les autres hommes en Dieu, mais Dieu dans les autres hommes », comme le dit éloquemment le *Saint* de M. Fogazzaro, à condition pour l'individu de se donner, de s'épancher au dehors, de travailler, non seulement au bien spirituel, mais au bien matériel des autres; que cela est aussi « travailler à son salut » et au leur. Leur tort est de ne pas avoir compris que ces biens terrestres ne sont pas si méprisables, même du point de vue exclusivement moral; que, s'ils le sont, ils ne le doivent être en tout cas que pour chacun vis-à-vis de soi-même et non vis-à-vis de ses semblables; que nous ne pouvons pas, que nous ne devons pas, moralement parlant, nous désintéresser du bonheur d'autrui; que le véritable désintéressement consiste, au contraire, à s'occuper de leurs intérêts et à les promouvoir. C'est, aussi bien, pourquoi certains se sont imaginés que l'homme vertueux avait licence de se retrancher de la société en s'enfermant dans une sorte d'égoïsme supérieur. Rien n'est plus au rebours de la morale et de l'*Évangile* comme de la pensée des grands fondateurs d'ordres, si leur premier souci fut d'être utiles à l'humanité. Rien, finalement, n'est plus opposé au devoir, s'il n'y en a pas de plus impérieux que de faire le bien autour de nous.

Digitized by Google

Ainsi, la morale est une chose et la sociologie en est une autre. Ni la morale ne peut suffire au progrès des sociétés, ni la sociologie remplacer la morale. On ne les confond qu'à leur détriment et à celui-là même du terme qu'on a le plus à cœur de soutenir. C'est que, malgré d'incessants conflits, la morale suppose les sociétés et celles-ci la morale. Aussi bien, morale et sociologie, moralité et politique se prêtent un mutuel et sûr appui — à condition seulement de ne pas se contrarier — dans l'ascension continue que les hommes et les sociétés sont appelés à vivre, puisque, tout de même que la vertu tend à remédier à l'infirmité de notre condition terrestre, les améliorations sociales permettent un plus grand essor à la moralité par les corrections qu'elles apportent à l'infirmité de la nature, sans que, nonobstant la pénétration de plus en plus étroite de ces deux ordres de faits, on puisse jamais espérer, il est vrai, la fusion complète de l'éthique et de la sociologie, de la morale et des sociétés.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA CRISE DE LA CHARITÉ

Depuis le jour où Pierre Leroux lança dans la circulation le mot de solidarité, le nom et la chose ont fait une singulière fortune. Il n'est pas de discours, pas de profession de foi, pas de toast et pas d'écrit politiques, où elle ne soit invoquée comme souverain remède et panacée universelle à un état social que d'aucuns, à juste titre, estiment par trop défectueux. Patronnée par des naturalistes comme M. Edmond Perrier, par des philosophes comme M. Espinas, par des moralistes comme M. Marion, elle doit sa vogue définitive et son essor politique à l'autorité de M. Léon Bourgeois, qui tenta de fonder sur elle un devoir social d'assistance, d'en faire un devoir de justice.

L'apogée croissant de l'idée de solidarité ne pouvait, grâce à l'avenir d'équité sociale qu'elle promet, qu'amener dans les esprits le rapide déclin de l'antique charité. Sous les assauts de sa rivale, car c'est bien de rivalité qu'il s'agit, cette ancienne vertu est sur le point de perdre ses derniers défenseurs. On ne veut plus en entendre parler. C'est de la justice qu'on exige. « A bas la charité! » tel est le titre

Digitized by Google

d'un article paru naguère dans la *Coopération des Idées*; telle est, secrète ou avouée, l'opinion de la plupart des économistes, des sociologues et des hommes politiques; tel est le sentiment populaire, si on peut entendre par là cette ambiance d'idées, qui compose l'atmosphère intellectuelle où nous vivons. On a contre elle de nombreux griefs. De toutes parts sourd le mépris à l'endroit d'une vertu qui fut celle de nos grand'mères et qui semble, à beaucoup, bonne tout au plus à aller rejoindre leurs modes surannées au magasin des antiquités où gisent leurs vieilles lunes, comme disait Gavarni, ce sinistre farceur.

I. — Charité et Solidarité.

On reproche bien des choses à la charité, qui est le don gratuit de celui qui possède à celui qui est dépourvu, le don de la fourmi à la cigale. On lui en reproche tant qu'il faut classer.

L'accusation la mieux fondée et la plus grave qu'on lui adresse est sans contredit son impuissance à supprimer la misère. Soumise au bon plaisir en raison de son caractère bénévole, la charité n'est pas contre elle un remède véritablement efficace. Elle est trop aléatoire pour cela. Sans doute la charité est un devoir, mais un devoir moral dénué de sanctions immédiates, qu'on peut enfreindre ou observer à sa guise sans qu'il en coûte rien; devoir imprécis d'ailleurs, dont le taux n'est pas fixé au chiffre de nos disponibilités. En fait, combien ne s'en soucient pas et, parmi ceux qui lui accordent une place dans leurs préoccupations, combien se tiennent quittes pour

Digitized by Google

abandonner quelque parcelle de leur superflu, obole de la main gantée à la main grelottante, des chaudes senteurs du restaurant de luxe à la famine du grabat! Même organisée en œuvres de bienfaisance, au demeurant admirables, elle reste incomplète, relativement à la multitude des misères qui implorent, par suite de la maigreur de ressources plus ou moins intermittentes. Dans de pareilles conditions la charité ne peut qu'être empirique, s'attaquer aux manifestations en négligeant les causes du paupérisme, à la manière d'un mauvais médecin qui soignerait séparément les divers symptômes d'une maladie infectieuse sans en combattre le germe. Elle doit renoncer à extirper un mal qu'elle entretient au contraire en le soulageant, quand elle ne se fait pas gloire de ne le point déraciner en y voyant, avec M. Thiers, l'un des effets de la Providence.

Incapable d'épuiser la misère, on lui reproche en outre de ne pas réussir à la soulager sérieusement, de ne pas l'atténuer dans des proportions notables. Il n'est que trop vrai dans la plupart des cas, si ce nouveau grief vise moins la charité en elle-même que la façon dont elle est administrée. Il n'en faut pour preuve que les erreurs de la charité privée, qui s'applique souvent à tort et parfois au rebours de ses plus claires intentions. Livrée au sens individuel, la charité est aveugle, fantasque, capricieuse dans ses choix. C'est le hasard de la pièce blanche qui tombe bien ou mal, plutôt mal que bien, dans la sébille du mendiant effronté plutôt que dans la poche du pauvre honteux. Un professionnel de la mendicité (M. Paulian l'a constaté au cours d'expériences restées célèbres) ne peut-il arriver, bon an mal an, à se faire une rente moyenne de vingt-cinq francs par

Digitized by Google

jour, tandis que des détresses ignorées agonisent dans des mansardes glacées? Comme l'esprit, la charité souffle où elle veut et, plus que la fortune, elle mérite d'être représentée un bandeau sur les yeux. Inconsidérée dans ses titulaires, elle ne l'est pas moins dans son action, distribuant de côté et d'autre des secours insuffisants par leur nature, leur importance ou leur discontinuité, qui n'aident pas le pauvre à s'aider, suivant la belle expression de M. Carnegie. Que peut faire d'une maigre offrande donnée en passant; et que ne suivra aucune autre, l'ouvrier sans travail qui aspire à employer ses forces! Découragé, il fera comme le Clopinel de M. Anatole France : il ira demander une minute d'oubli au cabaret voisin. Aussi bien il arrive à la charité d'aller directement contre son but et, par maladresse, de devenir la pourvoyeuse du vice, de la paresse ou de la débauche. L'aumône, qui en est l'image, ne profite pas plus au pauvre, dans la majorité des cas, qu'au mondain l'argent du jeu, argent du hasard tous deux qu'on dépense comme il est venu, sans compter, parce que ne l'ayant pas gagné on n'en connaît pas le prix et que sa forme transitoire n'ouvre aucune échappée sur l'avenir. Au surplus, quand elle ne l'humilie pas, cette façon de charité tend à avilir celui qui la reçoit. Elle brise le ressort de sa volonté, l'habitue à compter sur la chance, l'incline à la fainéantise, lui conseille enfin ce ton pleurard, dont les mendigots obsèdent les passants, cette livrée d'humilité larmoyante du solliciteur accoutumé, où se noie toute virilité avec toute franchise dans l'effondrement de l'indispensable dignité, en un mot le démoralise. Elle aggrave le mal qu'elle voulait réduire et déchaîne le fléau de la mendicité.

Digitized by Google

On ajoute au passif de la charité qu'en s'efforçant de soulager la misère sans viser à la tarir, elle consacre et légitime, pour ainsi dire, les inégalités sociales par trop choquantes qui en sont la source empoisonnée et toujours vive. Bien qu'on ne puisse généraliser et la tenir pour une justification des injustices sociales, il n'en reste pas moins qu'elle détourne souvent de les considérer, dévie les regards, apaise la conscience du riche, tandis que par l'acceptation d'une offrande, où se symbolise la renonciation à ses droits, elle semble surprendre l'acquiescement du malheureux à sa servitude. Ne prend-elle pas parfois aux yeux du « satisfait » les allures d'un sacrifice propitiatoire, qui lui vaudrait le droit de tirer parti de la société avec tous ses défauts sans crainte ni remords, tel ce tyran de Samos qui caressait l'espoir d'échapper aux revers de la fortune par l'abandon de son anneau à la mer et aux dieux? Elle devient ainsi la nécessaire rançon qui nous met en paix avec nous-mêmes, nous investit d'une charte de juste possession, et, par contre-coup, nous permet d'affronter d'un cœur tranquille le spectacle de la misère innombrable. On n'y peut contredire, sans compter que, départie sans réelle bonté, elle contribue à implanter dans l'esprit du pauvre le sentiment d'une infériorité foncière, d'une dépendance native et quasi providentielle devant laquelle il n'y a qu'à se courber, subir et bénir.

Enfin je ne parle pas de tous les abus auxquels la charité peut donner lieu, de tous les vices à qui elle sert d'écran et qu'on met à sa charge, égoïsme de celui qui, moyennant quelque fondation, achète une place en paradis; vanité mondaine de celle à qui les « ventes de charité » servent de scène; ambition de

Digitized by Google

cet autre dont la philosophie officielle est dûment patentée, honorée et décorée. Je ne parle pas de ces « bienfaiteurs » attitrés dont M. Brieux a tracé la cinglante silhouette, de ces « boules de neige » égarées en route au profit de quelque fournisseur exigeant, de ces quêtes se trompant d'adresse, de ces « mannes électorales » destinées à convaincre le suffrage universel des mérites d'un candidat. Mais en dehors de ces tares, qui sont une conséquence des défauts de la nature humaine et non point de la charité, que d'excès encore à redouter dans le zèle intempestif d'une charité inintelligente qui, en raison du feu dont elle brûle, se croit dispensée de s'incliner devant le droit. Insoucieuse de justice, M. Malapert l'a démontré, la charité autorise toutes les tyrannies, tous les fanatismes. N'est-ce pas par pur amour que l'Inquisition faisait proprement brûler les corps périssables des hérétiques, des Juifs et des Maures, flambées gigantesques d'où les âmes devaient s'envoler radieuses et purifiées? La Convention ne voulait-elle pas le bonheur de l'humanité, qui envoyait les gens à la guillotine? Rien de plus redoutable qu'un « bon tyran », de plus dangereux que le « saint despotisme de la charité ».

Il résulte de ce réquisitoire que si, malgré les abus qu'elle couvre et les écarts qu'elle permet, la charité n'est pas mauvaise en soi, elle est souvent inefficace et en fait incapable d'abolir la misère. Compter sur elle, même convenablement administrée, pour ce résultat, c'est, en même temps qu'on y aspire, s'en ôter les moyens, puisque c'est ne faire état que de la bonne volonté, qui est, a été et restera toujours précaire. Pour parvenir ou approcher

Digitized by Google

d'un pareil idéal, il n'y a pas d'autre procédé que d'améliorer le présent état sócial, surtout en inscrivant le devoir d'assistance dans la loi, en le rangeant dûment muni de sanctions, parmi les devoirs du citoyen au même titre que celui du service militaire ou celui encore de ne pas violer le droit d'autrui.

Mais pour que cette intervention légale soit légitime, fondée en raison sur la nature de l'homme et de la société, et non pas arbitraire; pour qu'elle puisse par suite s'étendre à toutes les circonstances de la vie et non pas rester à l'état embryonnaire ou indicatif d'un vague apitoiement social; pour qu'elle soit suffisante en un mot et embrasse tous les cas où son concours s'impose, il faut que le devoir d'assistance se présente, moralement parlant, non plus comme un devoir large, devoir de luxe ou de bienfaisance ajouté à tous les autres et comme tel plus ou moins facultatif, si l'on peut dire, — effet de cette générosité d'âme qui nous pousse les uns vers les autres — mais comme un devoir strict, un devoir fondé sur un droit, un devoir de justice, analogue à celui que nous avons de ne pas voler, de ne pas incendier ou de ne pas tuer, un de ces devoirs dont l'infraction n'est pas seulement un manque, mais un mal, un mal positif et, qui plus est, une véritable injustice.

C'est ici qu'intervient la solidarité.

M. Léon Bourgeois, en effet, a tenté de fonder le devoir social d'assistance sur une sorte de quasi-contrat passé entre membres d'une même société par suite de la solidarité qui les fait dépendre les uns des autres, en une réciprocité de services et de jouis

Digitized by Google

sance où il est impossible de démêler la part de chacun, mais qui n'en constitue pas moins une dette de chacun vis-à-vis de tous et de tous vis-à-vis de chacun.

L'homme est un animal social, sinon sociable, qui, ne pouvant vivre isolé de ses semblables, se groupe en tribus, en cités, puis en États, où chacun profite non seulement des efforts de tous à un moment donné, mais du travail accumulé dans la suite du temps par tous ceux qui l'ont précédé. Pas un abri, pas un vêtement, pas un outil, pas un mets, — que dis-je? — pas une idée, pas un sentiment, pas une invention même que nous ne devions au labeur immédiat de plusieurs, qui ne soit le produit des efforts convergents des générations successives vers plus de bien-être, plus de beauté, plus de lumières et plus de moralité. Nous n'ouvrons pas un livre, nous ne faisons pas un voyage, nous ne nous procurons pas une distraction sans mettre à contribution cet acquis collectif, condition de nouveaux progrès. C'est grâce à cet héritage sans cesse accru que l'humanité peut croître, suivant l'image de Pascal, comme un homme qui, depuis le commencement du monde, se serait enrichi et s'enrichirait d'expérience tous les jours. M. Tarde n'a-t-il pas pu dire qu'à côté du paysan traçant son sillon dans la terre maternelle labouraient l'inventeur de la charrue et tous ceux qui l'ont menée jusqu'au point où elle est aujourd'hui? Ce que serait chacun de nous, le plus sublime penseur comme le dernier des gâcheurs de plâtre, sans le concours des vies multiples qui collaborent à la nôtre, Sully Prudhomme l'a esquissé dans un sonnet fameux. Robinson Crusoë dans son île, si séparé qu'il fût de l'humanité, tenait encore à elle et au monde civi-

Digitized by Google

lisé par ses armes, ses outils, son savoir. A peine né, l'enfant puise à pleines mains au trésor de science, d'amour et de confort qu'ont amoncelé pour lui tous ceux qui lui ont frayé les voies. Dès le berceau, chacun de nous contracte une dette, non pas consentie en bonne et due forme, en vertu d'un contrat explicite, mais une dette tacite venue de ce que dans le langage du droit on appelle un quasi-contrat, qui est un engagement que le fait seul de donner ou de recevoir de la part de l'une des parties établit entre les deux. Tout homme vivant en société reçoit, donc il doit. Mais à qui? A la société tout entière. En retour des avantages qu'il en tire, il lui doit de ne pas laisser s'affaiblir l'actif social, de contribuer à son accroissement et à plus forte raison d'aider ceux de ses membres qui sont dans la détresse. La dette sociale que, selon M. Bourgeois, nous contractons tous tant que nous sommes, en faisant partie même malgré nous d'une société déterminée, est pour les théoriciens de la solidarité le véritable fondement du devoir d'assistance, ce qui d'un devoir de *bienfaisance* en fait un devoir de *justice*, toute dette ayant pour contre-partie le droit du créancier. C'est pour tout dire, ce qui, suivant eux, en autorise ou en postule la reconnaissance légale.

La réalité de cette dette, en tant qu'obligation juridique, n'est cependant pas si certaine qu'on le veut bien dire.

La solidarité est un fait incontestable, fait social, économique, que MM. Bourgeois et Izoulet ont éloquemment démontré, fait physique aussi, puisque nous sommes solidaires de nos ancêtres par notre tempérament, solidaires de nos voisins par les

Digitized by Google

maladies qui peuvent rejaillir d'eux à nous, comme la fièvre typhoïde ou la tuberculose. Les épidémies ne sont pas autre chose qu'une manifestation de cette solidarité, qui se retrouve dans le règne animal, chez les fourmis ou les abeilles, et plus profondément encore, pour suivre MM. Espinas et Perrier, dans cette colonie de vivants qu'est tout animal, toute plante même. A l'opposé et au plus haut degré de l'échelle, nous sommes moralement solidaires — M. Marion l'a prouvé — des héroïsmes ou des crimes, non seulement de notre entourage, mais de l'humanité entière, et c'est ce que signifie l'histoire d'Adam répercutant son péché sur la suite des générations, selon la belle pensée de Renouvier. Toutefois ce fait, parce qu'il est un fait scientifique, un fait brut où n'intervient aucun consentement, est insuffisant pour donner naissance à un lien de droit, à une dette, quelque tacite et implicite qu'elle soit.

Suivant l'article 1371 du Code civil, tout quasi-contrat, en effet, s'il résulte d'un fait, résulte d'un fait volontaire, autrement dit d'un acte de volonté, où est impliqué l'intention de donner ou de recevoir. Or, dans le fait de solidarité sociale, qui fait profiter chacun des efforts communs, il n'y a trace d'aucune volonté de cette sorte, ni d'un côté, ni de l'autre. Je bénéficie du travail de tous, mais puis-je faire autrement du moment que je vis d'une vie que je n'ai certes pas sollicitée? Ai-je demandé à naître? Ai-je eu le loisir d'accepter ou de refuser? Cette vie, d'ailleurs, est-elle un bien dont je doive être reconnaissant? On n'en est pas sûr, puisque certains la considèrent comme la plus grande des infortunes. Le mal de vivre n'est-il pas le tourment d'une élite, depuis l'Ecclésiaste jusqu'à Obermann ou René? D'autre part,

Digitized by Google

si l'activité de tous est aussi indispensable à ma vie que l'air que je respire, le carbone que j'assimile, le phosphore que j'absorbe, ce n'est pas pour moi, mais pour eux que tous travaillent. Que les ricochets m'en soient bons, nécessaires même, ils n'y apportent aucune intention propice à mon égard ou à l'égard de la collectivité. Comme moi, elle en profite sans eux, et quelquefois malgré eux. Rares sont ceux qui, à l'exemple d'un Pasteur ou d'un Berthelot, travaillent pour l'humanité. Le nombre en est si restreint qu'il ne compte pas. Les autres ne font avancer le monde, leur patrie, qu'indirectement et par contre-coup, sans y penser. Que leur dois-je pour ce faire? Évidemment rien. Que je me plaise à leur témoigner de l'estime, de la gratitude même, c'est fort bien, mais pure générosité de ma part. Je n'ai aucune dette envers eux, pas plus que je n'en ai, comme le dit excellemment M. Fonsegrive, à l'endroit du soleil qui m'éclaire ou du pain qui me nourrit. Il n'y a pas plus de quasi-contrat dans ce cas que dans l'autre, pas plus de dette, pas plus de devoir d'assistance par conséquent.

Cela est si vrai que la solidarité, si elle ne nous prescrit rien, nous conseille moins un véritable altruisme qu'un égoïsme intelligent et par suite mitigé, qui sait se souvenir à propos que la bonté retombe parfois en ondées bienfaisantes sur celui qui la répand, qu'elle est en certaines occurrences la meilleure des spéculations. De même qu'un juste calcul inclinait le riche patricien à ménager ses esclaves, la solidarité fournit aux puissants — c'est ainsi qu'Herbert Spencer la présentait — des raisons d'intérêt leur conseillant non seulement de ne pas écraser les foules qui les servent, mais de contenter leurs besoins les plus pressants. Il est difficile d'en-

Digitized by Google

trevoir dans un tel avis la moindre velléité de sympathie, la moindre ébauche d'un devoir altruiste quelconque, non plus que dans la sage administration d'un bon père de famille qui veille à la santé de ses troupeaux afin d'en augmenter le rendement.

La bienfaisance au reste en demeure assez limitée. Si elle nous incline à tenir compte des autres, la solidarité nous convainc, par ailleurs, qu'il n'y a pas de meilleur moyen de contribuer à leur bonheur que de travailler à notre propre félicité, en vertu même du retentissement qu'elle ne peut manquer d'avoir sur la prospérité générale. Avec quelque adoucissement, elle nous invite, quoi qu'on dise, à prendre parti pour la morale du grand fauve, qui en chassant pour son compte fait vivre de sa proie le troupeau des chacals qui le suit, cette morale que dans *le Repas du lion* M. de Curel a identifiée à la conduite du patron, qui, sans s'occuper directement de ses ouvriers, les nourrit de ce qu'il laisse. Il en résulte que, loin de pousser aux réformes sociales, la doctrine de la solidarité semble bien plutôt légitimer le *statu quo* comme dérivé de la nature des choses, sans compter que, prenant modèle sur l'ordre physique, qui est essentiellement hiérarchique, — s'il est vrai que, toutes les parties du corps étant solidaires, la tête l'emporte sur le ventre, — elle ne va rien moins qu'à créer des classes, à river chacun à son rang, ainsi qu'Auguste Comte en prêchait l'utopie. Confirmant la suprématie des uns, la dépendance des autres, elle est conduite par cette réédition de la fable *les Membres et l'Estomac* à l'apologie d'une sorte de servilisme des couches inférieures au profit des individus supérieurs ou des « surhommes », comme on voudra. Au nom de la solidarité et pour

Digitized by Google

le plus grand bien de tous, Renan ne tenta-t-il pas, comme autrefois Platon, d'instituer une sorte de mandarinat scientifique, alors qu'il comparait la masse populaire à du terreau qu'il est nécessaire de gâcher pour en faire sortir « un arome de pensée »? C'était revenir tout droit à la conception et à la justification de l'esclavage.

Les conseils de bienfaisance que la solidarité peut donner ne sauraient enfin s'appliquer à ceux qui, par leur faiblesse, leur infirmité ou leur incapacité, sont inutiles et inutilisables. Ceux-là, la solidarité les condamne. Avec Nietzsche, Herbert Spencer les sacrifie. Au nom de quoi la morale de la solidarité leur viendrait-elle en aide, si elle ne dépasse pas le point de vue naturel qui est le point de vue utilitaire? Et ce n'est pas l'un des spectacles les moins curieux que de voir pour cette cause les enseignements de la solidarité aboutir aux mêmes conclusions que ceux bien compris de la « lutte pour la vie », qui sont les deux aspects de la nature se tempérant l'un l'autre dans la poursuite d'un même but et se rejoignant par là.

Ainsi, loin de faire de l'assistance sociale un devoir de justice — en l'assimilant à une dette par l'intermédiaire d'un quasi-contrat — et d'en permettre la confirmation juridique, la solidarité, qui est un fait indéniable et précisément parce qu'elle n'est que cela, — constatation de ce qui est et non esquisse de ce qui doit être, théorie scientifique mais non doctrine morale, — est incapable de fonder ou même de légitimer un tel devoir, quelques indications qu'elle puisse fournir, d'ailleurs, pour la solution de ce problème moralement envisagé, puisque aux regards de

Digitized by Google

la science, pour le physicien ou le naturaliste, il n'y a ni droits, ni devoirs, point de devoir de justice par conséquent à qui assimiler celui de bienfaisance.

II. — Le Droit a l'Assistance sociale et la Charité.

Pour que l'assistance pût s'imposer comme un devoir de justice de tous vis-à-vis de chacun et de chacun vis-à-vis de tous, comme un devoir de justice et non plus de charité, — celle-ci étant notoirement insuffisante — pour qu'elle pût être, en conséquence, inscrite dans la loi parmi les devoirs du citoyen au même titre que l'impôt ou le service militaire, il faudrait qu'à l'inverse de la charité l'assistance correspondît à un droit du bénéficiaire, si la justice, parce qu'elle consiste essentiellement à rendre à chacun son dû, *cuique suum,* n'admet de devoir qu'en fonction d'un droit, consenti ou primordial. Il faudrait, en l'espèce, que le devoir d'assistance reposât sur un droit naturel, sur un droit primitif, sur un droit de l'homme, puisque aussi bien le devoir d'assistance ne dérive assurément pas, nous l'avons vu, d'un droit contractuel, d'un échange de volontés ou d'une dette. Il faudrait, en un mot, qu'il y eût un droit naturel à l'assistance, c'est-à-dire dérivant de la nature des choses.

Il semble bien en être ainsi, malgré les méconnaissances sous lesquelles ce droit est dissimulé. N'est-ce pas en effet le sort de tout droit d'émerger peu à peu des faits qu'il domine par la suite, et peut-on invoquer contre celui-ci l'ignorance à peu près générale où on le tient encore?

Digitized by Google

Il semble en être ainsi malgré surtout que le droit à l'assistance commande l'action d'autrui, alors que tous les devoirs fondés sur des droits, tous les devoirs de justice, consistent à « ne pas faire » le mal, à ne pas tromper, à ne pas voler ou à ne pas tuer et point du tout à faire le bien.

Dans l'état actuel de notre civilisation, il est admis, de consentement unanime — en raison de « l'autonomie de l'individu » — qu'étant « sujet du devoir » tout homme a le droit, sous condition de rendre la pareille aux autres, de ne pas être entravé dans la poursuite de ses fins, de ne pas être gêné, molesté par ses semblables dans l'accomplissement de sa vie morale et l'exercice de ses conditions. Le droit est, par suite, une sorte de barrière idéale qui couvre non seulement chacun de nous mais ce qui lui appartient, qui nous met à l'abri des incursions ou des dols. Le droit, dont Kant a donné la meilleure définition qui soit en l'identifiant au respect de la personne, est donc négatif vis-à-vis des autres, privatif du mal qu'ils peuvent nous faire. Il l'est tellement que nous ne saurions avoir droit à ce qu'on nous donne le bonheur, le pain ou la viande, la santé ou le divertissement, autrement dit à ce que la société satisfasse tous nos besoins, ainsi que, depuis Fourier et Proudhon, la plupart des socialistes le soutiennent. Sans parler des difficultés de réalisation qu'implique un semblable idéal, ce serait, sous prétexte de droits, charger l'homme d'autant de devoirs, le droit de chacun se résolvant finalement en devoirs de tous. Ce serait, par suite, prendre la vie de l'individu dans un réseau d'obligations innombrables, d'obligations légales, contrôlées, forcées, administratives peut-on dire, de sorte que la

Digitized by Google

conception qui assimile le droit à un titre au bien-être aurait pour corollaire inévitable la suppression de toute initiative, de toute liberté et — si inattendu qu'en paraisse le choc en retour qui en est la condamnation — la destruction du droit par abus des droits, car il n'y en a pas de plus fondamental que d'être libre, le droit par nature se ramenant au respect de la liberté.

Il ne faut pas oublier cependant que, si le droit consiste proprement à ne pas être entravé dans son corps, son esprit ou ses biens, on peut être lésé de deux manières fort différentes, qui sont comme les deux espèces d'un même genre. On peut faire dommage à quiconque, aussi bien en ne venant pas à son secours dans une circonstance urgente qu'en le molestant dans sa personne ou ses biens. Qu'un monsieur en wagon n'obtempère pas à votre demande d'ouvrir le vasistas quand vous vous trouvez mal de chaleur, quand il peut en résulter pour vous un accident grave et non pas seulement une légère incommodité, ou que ce même monsieur vous marche sur le pied avec préméditation en montant dans le compartiment que vous occupez, il ne vous lèse pas moins dans le premier cas que dans le second. Dans les deux il commet une mauvaise action, attente à votre droit, bien que dans l'un il n'intervienne que par abstention. Il n'en va pas autrement dans l'état social. Le malheureux qui n'a pas un morceau de pain à se mettre sous la dent, le malade qui grelotte de fièvre sans médicaments ni soins, le vieillard qui ne sait où reposer sa tête, la mère qui ne peut nourrir ses enfants sont tout aussi empêchés dans le libre exercice de leur activité que si on leur ôtait le pain de la bouche ou qu'on les accablât de coups. N'y

Digitized by Google

a-t-il pas, ainsi que Mme Pardo Bazan l'a montré dans *Crime libre*, des assassinats indirects où n'apparaît ni poison, ni instrument contondant comme disent les juristes? En violent-ils moins l'équité? Il n'est personne pour le soutenir, ce qui prouve qu'il est implicitement admis qu'on peut être injuste tant par omission que par action, devrais-je dire si s'abstenir n'était encore ou déjà agir. Dans l'un et l'autre cas, il y a dommage positif, culpabilité avérée, péché si l'on veut, parce qu'il y a dans les deux violation formelle du droit que nous avons tous de n'être privés ni par acte, ni par défaut, des moyens nécessaires à la poursuite de nos fins et, à plus forte raison, de notre vie. Bien qu'il commande d'intervenir, le droit à l'assistance, qui comme tous les droits est négatif, en ce sens qu'il s'oppose à un dommage, à un mal, à un mal positif, au même titre que le vol ou l'assassinat, — s'il diffère des autres du fait que ce dommage ne peut venir que d'une abstention ou d'un défaut de secours en certaines conjonctures critiques — est donc bien un droit imprescriptible de la personne humaine.

Il s'ensuit que tout homme en société a le droit non seulement d'être protégé contre les offenses, puisque aussi bien la force doit se mettre au service du droit pour le faire passer dans le domaine des réalités tangibles, mais encore de ne pas être abandonné en cas de détresse. Autrement dit, tout homme a le droit d'être aidé en cas de besoin, d'avoir l'abri, la nourriture, le vêtement en cas de famine, les soins en cas de maladie, l'asile en cas de décrépitude, l'instruction en cas d'ignorance; tout citoyen a le droit d'être secouru par la collectivité dont il fait partie, puisque le misérable ne l'a pas assurément vis-à-vis de chaque particulier, vis-à-vis de l'un

Digitized by Google

plutôt que vis-à-vis de l'autre. S'il est faux — et ceci ne s'inscrit pas contre, il ne faudrait pas s'y tromper, — que la société, sous les espèces de l'État, nous doive à tous le logement, l'habillement ou le chauffage, voire les distractions, il est indéniable qu'en corrélation du droit d'assistance elle a le devoir de venir en aide à tous ceux qui, soit par accident, soit par faute, tombent au-dessous de l'étiage commun de la vie au risque d'y sombrer; non pas, encore une fois, que la société se doive substituer à ceux-ci en tout et pour tout, les considérer comme des mineurs, des criminels ou des déments, mais qu'elle soit tenue de leur fournir, sous certaines obligations de leur part, le secours qui les aidera à se relever et à marcher par eux-mêmes.

Ce devoir social d'assistance se trouve confirmé par le pacte social, qui, s'il n'est pas, comme Rousseau le croyait après Hobbes, à l'origine des sociétés, — celles-ci se formant, selon toute évidence, sous l'influence de causes naturelles et psychologiques : crainte du danger, pression du besoin, instinct de sociabilité, — apparaît néanmoins à quelque moment de leur histoire ou, plutôt, se dégage progressivement, sous les apparences d'un contrat tacite qui est observé dans l'usage avant d'être consigné dans les lois. Cette sorte de contrat, qui n'est pas, comme le quasi-contrat de M. Léon Bourgeois, une simple résultante des faits physiques, de la vie en commun, mais un accord implicite de volontés prouvé par des actes concertés, oblige les membres d'une société à se respecter dans leurs droits en se garantissant mutuellement les conditions de protection et d'assistance sans lesquelles ils ne seraient qu'un leurre. C'est ainsi qu'à la base de toute nation et en guise

Digitized by Google

d'armature existe un accord tacite de volontés, un concert de promesses réciproques non seulement de se respecter les uns les autres en ne se contrariant pas et en s'aidant, mais de travailler à réaliser le bien commun, garantie de son observance.

Fondé sur le droit de chacun, validé par le contrat social qui régit plus ou moins implicitement toute société, le devoir d'assistance est donc un devoir strict, un devoir de justice, qu'il est non seulement légitime mais urgent de faire rentrer dans la législation. N'est-ce pas à lui, d'ailleurs, qu'on fait allusion lorsqu'on parle de législation sociale, car si toute législation apparemment est sociale, il y en a une qui est plus sociale que d'autres parce qu'elle prescrit une aide mutuelle, je veux dire celle qui consacre l'assistance et l'assurance de chacun par tous?

Il ne s'agit plus là de charité, de secours plus ou moins précaires, plus ou moins bien distribués en vue d'un résultat tantôt médiocre, tantôt nul, sinon pernicieux, mais d'une réforme légale, administrée ou surveillée par l'État, d'un devoir civique, sanctionné comme les autres par les tribunaux, dont l'accomplissement supprimera inévitablement non la pauvreté mais la misère, non les malheureux mais les victimes, dont l'introduction dans les mœurs mettra fin à tous les enfers sociaux que Tolstoï a flétris, que Dickens a dépeints, tout simplement par l'établissement de plus de justice dans les rapports des citoyens. La réforme sociale, ainsi entendue, est à la charité ce que la médecine préventive, telle que Pasteur l'a inaugurée, est à la médecine curative pratiquée depuis Galien.

Digitized by Google

Plus de mendicité, ni d'aumône, plus d'avilissement intéressé, ni d'appel à la pitié. C'est au nom de la justice, que nous devons à tous les malheureux, qu'il nous faut serrer les rangs pour les admettre parmi nous.

Est-ce à dire qu'après l'avènement de la justice sociale la charité n'aura plus cours, monnaie périmée devenue sans valeur; que, dès maintenant, elle n'a plus de raison d'être? Ce serait s'abandonner à une étrange illusion que de le croire.

La charité est indispensable, je veux dire celle-là qui n'est proprement ni l'aumône échappée d'une main distraite, ni le chatouillement d'une conscience satisfaite que le riche peut acheter contre quelque argent, ni *a fortiori* le chèque que d'aucuns tirent sur le ciel ou sur la reconnaissance nationale, non plus que l'agitation salonnière de jolies perruches en quête d'admirateurs ainsi que M. Georges Lecomte aime à les croquer. Aussi bien la charité vraie n'a rien de commun avec ces étourderies, ces égoïsmes, ces ambitions. Elle n'est ni condescendance hautaine, ni vague bienveillance, ni apitoiement stérile. La vraie charité, celle dont parle l'apôtre Paul, la charité sans laquelle nous ne serons jamais que des cymbales retentissantes, de la paille sans grain ou des fantoches sans entrailles, est amour : l'amour efficace, l'amour agissant qui déborde en bienfaits de toutes sortes, l'amour averti qui sait ce qui convient, l'amour désintéressé qui respecte le droit d'autrui, l'amour joyeux qui est heureux de se dépenser, l'amour enfin qui se sent obligé envers les autres des sacrifices qu'il leur fait. Elle est le don de soi, le don d'une âme à une

Digitized by Google

autre âme, le don *de toute son âme*, pour reprendre le titre d'un roman de M. René Bazin. Cette charité-là ne doit pas périr parce qu'elle est le seul don vraiment fécond, celui qui multiplie tous les autres en galvanisant la volonté de ceux à qui il se communique par la flamme d'amour qu'il allume en eux. Elle ne doit pas périr parce que la justice en a besoin et qu'elle en vit.

La justice a besoin de charité. Même dans une société organisée au mieux des intérêts de chacun, l'aide officielle en effet ne sera jamais assez souple ni variée pour se passer du concours individuel non plus que de celui des œuvres privées de cette bienfaisance spontanée qui suppose la volonté de donner plus qu'on ne doit. Certains projets ne se contentent-ils pas, en dehors de son rôle budgétaire, de ne charger l'État que d'une mission de police ou de surveillance? On ne peut, quoi qu'il en soit, lui demander de prévenir tous les accidents, de donner une lisière à toutes les défaillances. Si perfectionnée que soit la machine sociale, la charité ne manquera jamais d'objet où s'exercer. S'il n'y a plus de misérables, il y aura toujours des malheureux, des malades, des infirmes, des faibles d'esprit, des criminels. Il est des cas enfin où la collectivité ne peut intervenir, où le secours d'homme à homme est nécessaire, le seul convenable. A côté des plaies physiques, il y en a de morales que l'assistance légale est impuissante à soulager, à qui seul convient le baume d'un cœur ami. Prétendre se passer de cet élan spontané, qui nous porte à secourir nos semblables, serait d'ailleurs retourner à une barbarie qui, pour être formaliste, n'en serait pas moins odieuse. Que penser d'une foule

Digitized by Google

qui défilerait indifférente devant un blessé sous prétexte qu'un service spécial est affecté à ces sortes de choses?

Et puis, si la manière de donner vaut encore mieux que ce qu'on donne, une bienfaisance exempte de charité n'est que la plus froide, la plus glacée et la plus impersonnelle des formalités. C'est à bon droit qu'on a reproché à certaines œuvres charitables ce je ne sais quoi de sec et d'automatique, qui dépare la charité par intermédiaires. Que faudrait-il dire alors de la bienfaisance administrative que le feu de l'amour ne viendrait pas réchauffer? L'aide sociale, pour être profitable, ne saurait se dispenser de cette caresse du cœur où s'entendait si bien la charité aumônière d'autrefois. Ceux-là auraient tort de s'estimer quittes envers leur devoir de société qui paieront leur part d'impôt sans rien donner d'eux-mêmes, de leur esprit ou de leur cœur, aux malheureux; qui ne s'aviseront pas de leur porter, avec un rayon d'espérance, le réconfort de leur parole et la joie de leur présence. Pour changer de forme, les œuvres de miséricorde, ainsi qu'elles sont représentées en de très vieux tableaux, ne doivent pas devenir désuètes. Qu'est-ce d'ailleurs qui, aux yeux de ceux mêmes qui en seront chargés, pourra relever les plus basses besognes d'assistance au niveau des plus hautes, sinon la charité d'une âme qui s'épanche en reconnaissance de ce qu'elle prodigue? La justice fait appel à la charité, non seulement pour adoucir les maux qui lui échappent, mais encore pour transformer en œuvre vive l'accomplissement d'un devoir qui sans elle serait une corvée.

La justice est si peu contraire à la charité qu'elle

Digitized by Google

en est, dans une certaine mesure, le produit. Quand il avance, contre Rousseau, que l'homme naît sans droits, M. Faguet a raison en fait, bien qu'il ait tort moralement : ce qui signifie que si le droit correspond à un pouvoir moral, — qui est ce que l'on veut dire quand on parle d'un droit naturel — il est, dans l'état de nature qui consacre la victoire du plus fort sur le plus faible, comme s'il n'existait pas. Il est certain que, dès lors, non pas pour créer, mais pour faire accepter le droit des faibles, le consentement des forts est nécessaire. De quelque poids que puisse peser sur leur décision la révolte des esclaves, des serfs ou des roturiers, il reste que pour amener la « brute blonde », le seigneur ou le noble, à se départir d'une portion du pouvoir qu'ils détiennent, pour les résoudre à limiter leurs droits en acquiesçant à un droit adverse, il faut, de leur part, une certaine générosité, une sorte d'embryon de charité. Toutes les révolutions n'ont-elles pas eu leur nuit du 4 août? Aussi bien, pour avoir plus qu'aucune religion ou doctrine philosophique exalté l'esprit de charité, le christianisme contribua plus qu'aucune autre à affranchir l'homme de toutes les servitudes. Parce qu'elle nous retrace les progrès de cet affranchissement, sous forme d'une reconnaissance progressive des droits de l'homme, l'histoire nous prouve, malgré l'infini de ses tristesses, que l'humanité n'est pas tout à fait mauvaise — nonobstant quelques historiens — pour cette raison précisément que, si violents qu'aient été les assauts de la révolte, un tel progrès n'aurait pas été possible sans un besoin de charité qui fermentait dans l'âme des puissants à l'endroit de ceux qu'ils tenaient sous le joug. Ne devons-nous pas aujourd'hui encore faire appel à la pitié, à ce sentiment qui

Digitized by Google

nous porte à soulager nos semblables et dont la charité est l'acte, alors que nous demandons la reconnaissance d'un droit social d'assistance; alors que nous postulons sa consécration légale sous forme d'un devoir correspondant; alors que, en un mot, nous réclamons plus de justice, s'il est vrai, comme M. Th. Ribot l'a établi, que l'idée pure est sans force tant que le sentiment ne vient pas l'échauffer, le concept de justice ne pouvant, tout comme un autre, passer du domaine de l'idéologie dans celui des faits que sous la poussée de la vie affective? Quand M. Léon Bourgeois nous parle d'une dette sociale, il ne fait pas autre chose que présenter des motifs à notre charité pour l'émouvoir, car enfin ce quasi-contrat, sur qui elle repose, n'en devient véritablement un que du fait de notre acceptation volontaire, qui est l'acte d'une volonté charitable puisqu'elle s'estime débitrice de son propre mouvement, sans y être contrainte ni obligée par rien. Et cette inquiétude, cette impatience de réformes sociales qui agitent le monde moderne, qu'est-ce autre chose, pour partie tout au moins, qu'un grand sursaut de charité? Non seulement privée de son concours la justice ne peut que demeurer dans la sphère impuissante des idées pures, mais elle en est comme le résultat. Le suprême de la charité n'est-il pas de tendre à se rendre impossible, à se supprimer pour ainsi dire elle-même en travaillant à l'avènement du juste et à son accroissement jusqu'à pouvoir s'effacer devant lui?

Ainsi, loin de lui être contraire, la charité est nécessaire à la justice pour la compléter et en adoucir les angles; pour ensuite, et surtout, l'aider à prendre place dans les lois et dans les mœurs; pour, en quelque

Digitized by Google

sorte, lui conférer l'investiture de la réalité. Aussi bien, la justice est encore par quelques côtés de la charité, de la charité fixée et coagulée, de la charité conforme au droit, mais de la charité tout de même entrée dans le jeu de la vie, de la charité matérialisée et incarnée, cristallisée, peut-on dire, autour et au profit du droit.

Pour conclure, si l'idéal moderne est fondé à faire passer la justice avant la charité pour cette raison, d'abord, qu'avant de penser au superflu on doit veiller au nécessaire, qu'avant d'être un héros il faut être honnête homme, qu'en aucun cas enfin la charité ne peut tenir lieu de justice et pour cette autre, ensuite, que, la condition de l'homme en société impliquant un droit donc un devoir social d'assistance, ce devoir est encore méconnu, qu'il importe en conséquence, avant et par-dessus tout, de lui conférer l'existence légale, il ne faudrait pas cependant que la légitimité de ces exigences fît oublier le rôle de la charité, — comme il arrive à quelques-uns qui la chargent de tous les inconvénients qu'entraîne le défaut de justice sociale, quand ils ne la confondent pas avec les abus auxquels elle donne lieu ou les formes qu'elle a dû prendre au cours du temps. Qu'elle soit insuffisante, susceptible même de déviations fâcheuses, lorsqu'elle n'est pas soutenue et endiguée par le droit; qu'elle couvre parfois des vices, cela ne veut pas dire que la charité soit mauvaise, ni qu'elle soit inutile. Elle l'est si peu, nous l'avons vu, qu'on ne pourrait la méconnaître qu'au détriment de ce qui est juste, au risque de nous faire rétrograder aux origines de la civilisation. La vraie charité, qui est amour, est aussi bien

Digitized by Google

la source ineffable d'où procède toute justice et où l'équité se ravive. Respectueuse des droits qu'elle sert à reconnaître, elle les dépose en stratifications successives, non pas pour se pétrifier, mais pour se servir de cet acquis, où reposent les assises de la civilisation, comme d'un tremplin, afin de s'élancer à des conquêtes nouvelles vers toujours plus de justice et d'amour.

C'est pourquoi, malgré les apparences, la crise présente annonce moins la faillite de la charité que son renouvellement, l'abandon des formes surannées, insuffisantes ou abusives. Quoi qu'on prétende, la charité ne peut périr. Elle est aussi indestructible que l'instinct de sympathie qui demeure au fond de nous, que cet instinct grâce auquel nous ressentons pour notre propre compte les joies et les douleurs des autres, preuve et témoignage d'une réelle solidarité des âmes, dont la solidarité sociale n'est qu'une face et que la charité transforme en solidarité des vouloirs qui se respectent et qui s'aiment.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LA VRAIE JUSTICE

La justice! Rien n'est plus indispensable comme étant au terme et, pour cette raison, à la base de l'ordre social. Antigone n'en proclame-t-elle pas déjà la suprématie, alors qu'au-dessus des lois promulguées elle met la loi non écrite; au-dessus de la justice des hommes la justice éternelle, qui doit en être la source, loin qu'elle en dépende, comme les théoriciens de la tyrannie, au nombre desquels il faut compter Hobbes, l'ont toujours prétendu? Et le droit naturel, qu'est-il autre chose en somme qu'un idéal de justice fondé sur la nature même des choses, idéal vers lequel toute société doit tendre plus ou moins, sous peine de ne pouvoir subsister?

Cependant, sans parler des violences commises tous les jours en son nom, non plus que des abus et des erreurs auxquels son administration donne lieu sous le couvert d'une solennité où s'est exercée la verve de la satire depuis Rabelais jusqu'à M. Brieux en passant par Racine et Daumier, sans insister sur les tares qui en offusquent l'idée dans la pratique et qui toutes sont imputables à la faiblesse humaine, il n'est pas de concept plus borné et incomplet, plus

Digitized by Google

grossier pour tout dire, que celui que nous en avons encore sur la foi du droit romain, centre et pivot du Code Napoléon devenu Code civil.

Cuique suum. A chacun le sien. Cette formule, sur laquelle repose le droit moderne et par conséquent la société actuelle, est — le *suum* étant entendu au sens étroit de ce qui appartient à chacun en fait ou par contrat — d'une insuffisance telle que non seulement elle ne peut servir de garantie à l'équité des transactions, mais qu'il est impossible qu'il y en ait d'équitables dans les sociétés fondées exclusivement sur elle.

En regard des conditions qu'exige la conscience moderne pour qu'un contrat soit juste, le vice d'une notion, qui ne fait consister la justice que dans l'absence d'agression vis-à-vis des personnes ou de leurs biens, — si c'en est une que de ne pas remplir ses engagements — apparaît avec éclat, cependant que cette constatation nous aide, par ailleurs, à préciser l'idéal de vraie justice qui nous tient tous.

I. — L'Injustice du Droit moderne.

S'il n'est personne de nos jours pour soutenir que le marché d'Ésaü, achetant un plat de lentilles contre son droit d'aînesse, ait été un marché équitable, sous prétexte qu'il ne fut ni battu, ni trompé par Jacob, c'est qu'il semble aujourd'hui que le libre consentement, tel que le définit le droit civil, ne suffit pas toujours à rendre un contrat juste. Nous estimons qu'il y faut autre chose, je veux dire une certaine réciprocité ou équivalence dans les clauses. N'est-ce pas d'ailleurs ce que signifie implicitement la ba-

Digitized by Google

lance, qui, en même temps qu'elle est le symbole du commerce ou des échanges, l'est de la justice depuis le plus lointain des âges, même de la justice pénale, ainsi qu'en témoigne l'espèce de tarification, dressée par les Germains, des délits et des crimes?

Mais de quelle équivalence s'agit-il?

Ce ne peut être évidemment d'une équivalence d'avantages. D'équivalence matérielle, il n'en faut pas parler. A moins de la faire consister dans la parité, comme la loi du talion qui répond à un dommage par un dommage semblable, ce qui reviendrait du coup à supprimer tout échange, puisqu'il n'y en a pas apparemment qui ne soit le troc d'une chose contre une autre nécessairement différente, nous n'avons aucun moyen d'en juger entre des objets ou des services dissemblables de nature. L'égalité de valeur n'est pas plus possible. Une chose, n'importe laquelle, ne peut être évaluée avec quelque exactitude que par rapport à des choses du même ordre. Quelle commune mesure peut-il y avoir entre des produits et des services différents, entre une volaille et un livre, entre les soins d'un domestique et son entretien? Pour avoir la propriété d'être échangeable contre n'importe quel autre objet, l'argent n'échappe pas à cette règle. Il est une marchandise comme les autres, qui ne leur est pas plus comparable qu'elles ne sont comparables entre elles. Étalon ni mètre auquel se mesurerait l'importance de chaque objet, le prix n'est pas le signe de la valeur réelle ou intrinsèque des choses, mais de leur estimation, c'est-à-dire d'une appréciation. La preuve en est que des objets fort utiles, mais communs, s'acquièrent à bon marché, tandis que certaines futilités coûtent plus que

Digitized by Google

leur pesant d'or à cause de leur rareté combinée avec la mode. Aussi bien, le prix est tout simplement le point où s'équilibrent les désirs advers du vendeur et de l'acheteur, — le prix courant n'étant pas autre chose que leur moyenne sur un marché — de sorte que dans les formes les plus raffinées de l'échange comme dans le troc, auquel en dernière analyse elles se ramènent toutes, s'il y a une équivalence possible et même nécessaire, c'est une équivalence ou balance subjective.

Néanmoins, l'équivalence psychique ne peut non plus être prise pour règle idéale des contrats, puisque, quelque approximative qu'elle soit, elle ne fait jamais défaut, s'il n'en est pas de librement consenti, — y compris celui d'Ésaü — où chacun n'estime recevoir plus qu'il ne donne; s'il n'en est pas, par conséquent, où le désir de l'un ne soit à peu près égal au désir de l'autre; s'il n'en est pas, en définitive, qui ne puise sa raison d'être dans cette équivalence. S'en tenir à cette balance de désirs, reviendrait donc, comme devant, à reconnaître pour seule marque d'équité contractuelle l'absence de contrainte ou de ruse. Aussi bien les économistes n'ont pas manqué de s'emparer de ce nouveau et subjectif point de vue, mis en évidence par M. Tarde, pour réhabiliter la thèse des juristes, en montrant dans la liberté de consentement, considérée comme inséparable d'un accord de désirs, la garantie d'une réciprocité d'avantages dans l'opinion des parties. C'était, du même coup, faire du taux des salaires et des prix courants des prix justes, comme produits du jeu de l'offre et de la demande. Tout prix de cette espèce étant directement issu d'une multiplicité de conventions particulières libres, — par conséquent avantageuses,

Digitized by Google

souligne-t-on, pour les deux catégories de contractants — le prix nécessaire devient ainsi, pour parler le langage économique, le « juste prix ».

La conscience moderne cependant s'inscrit en faux contre de telles prétentions. Lorsqu'un ouvrier dépense tout le jour sa sueur et ses forces au service d'un patron qui ne lui abandonne qu'à peine de quoi le soutenir pour le travail du lendemain ou qu'une pauvre femme dénuée du nécessaire achète un morceau de pain de ses derniers sous, après quoi il ne lui restera plus qu'à mourir, ces contrats ne nous paraissent pas justes, bien qu'il y ait réciprocité d'avantages, équivalence psychique, que même l'avantage le plus important soit peut-être pour la partie que nous jugeons lésée, la grandeur du sacrifice témoignant apparemment de la force du désir. Le malade qui livre la moitié de sa fortune aux mains du chirurgien qui lui sauve la vie en retire un bénéfice inestimable, qu'on ne peut comparer, à son propre avis, aux richesses qu'il donne en paiement à son sauveur, et cependant une telle convention ne nous semble pas équitable, parce que, somme toute, il n'y a pas égalité ou équivalence de sacrifices.

Il appert de tout ceci que pour qu'un contrat soit juste il est indispensable non pas qu'il y ait avantage des deux parts, mais qu'il y ait égalité ou équivalence de sacrifices. C'est à cause de cela que le contrat qui prend la vie de l'ouvrier contre une partie seulement de ce qui est nécessaire à cette même vie est injuste foncièrement, tout comme l'achat de ce peu qu'est un morceau de pain aux yeux du boulanger au prix de l'existence pour celle qui n'a que quelques sous. Ce n'est pas parce qu'Ésaü ne recueillit aucun bénéfice de son fameux échange

Digitized by Google

— il en eut un grand, s'il mourait littéralement de faim, — qu'il s'offre à nous comme un modèle d'iniquité, mais parce qu'en regard du mince sacrifice de Jacob il en fit un considérable et hors de proportion, je dis même à ses yeux, qui est ce qui importe. C'est de quoi le droit moderne ne s'avise pas.

En fait, cette correspondance de sacrifices, sans quoi il n'y a pas d'équité contractuelle, ne peut s'établir de soi-même par le seul jeu de l'offre et de la demande entre contractants inégaux et, à plus forte raison, entre contractants dont l'un se trouve privé du nécessaire, mourant de faim, de froid et de misère, tandis que l'autre jouit de toutes ses aises, comme il arrive souvent dans nos sociétés où l'idée de justice se borne à assurer à chacun ce qu'il possède déjà, à confirmer la nature loin de la corriger, s'il n'y a rien au vrai de plus inégal qu'elle.

Dans ces conditions, qui sont la plupart du temps celles où se trouve l'ouvrier vis-à-vis du patron, le domestique vis-à-vis du maître, le miséreux vis-à-vis du riche, il ne saurait y avoir équilibre d'abandon par le seul effet d'un pacte de gré à gré, parce que celui-là, qui est pressé par le besoin, est prêt à céder tout et lui-même dans l'espoir d'y échapper; parce qu'il est disposé à vendre son travail contre « une bouchée de pain », comme on dit d'ordinaire. Les usuriers de toutes griffes, Gobsek et autres, le savent pertinemment, qui spéculent sur le malheur.

Il saurait d'autant moins y avoir de justice contractuelle dans ces conditions qu'en une telle occurrence on ne peut au vrai invoquer la liberté du consentement. L'infortuné qui accepte à un taux usuraire, plus ou moins déguisé sous les espèces d'un

Digitized by Google

« crocodile empaillé », la somme d'argent en laquelle il met son salut est libre sans doute de son acceptation, en ce sens que personne ne le prend à la gorge ainsi qu'il arrive au voyageur assailli le soir au coin d'un bois par un voleur qui lui réclame « la bourse ou la vie », mais au fond il ne l'est guère plus, puisque au vrai il n'a pas le choix, qu'il est à la lettre contraint par les circonstances, acculé qu'il se trouve à la catastrophe redoutée. Soutenir le contraire, revient à prétendre qu'un écrasé peut consentir librement à ce qu'un quidam éhonté s'aviserait d'en exiger pour lui retirer un tombereau de dessus le corps. Il n'y a pas plus de consentement libre de la part des déshérités de la vie que de la sienne. Pas plus que celui-ci, les malheureux n'ont la liberté de fait initiale, tout au moins le minimum indispensable pour accomplir des actes libres autrement que dans les mots. Sous le fard des apparences, et malgré qu'il en coûte aux « satisfaits » de le constater, ceux-là en effet ne sont pas libres qui sont dénués de tout.

Bien plus, en vertu de l'application stricte du *cuique suum* les faibles deviennent en vérité des esclaves, comme le dit Tolstoï dans son admirable livre *Que devons-nous faire*? Ils sont esclaves de la faim, de la soif, de la maladie et du froid, qui les livrent, non pas pieds et poings liés, mais, ce qui ne vaut guère mieux, défaillants et anémiés, à qui s'en veut servir. Dans une société où chacun est abandonné à soi-même et à ses forces, il est impossible en effet, même en dehors de tout calcul d'exploitation ou de rapine, que, par la force seule des choses, le riche, à moins d'intervention charitable de sa part, ne profite pas des malheureux. Il est impossible qu'en toute rencontre les misérables ne

Digitized by Google

lui soient pas immolés. C'est ce qu'on appelle avec raison la « tyrannie du capital », non qu'il soit mauvais en soi, ainsi que Karl Marx le pensait, mais parce qu'il exagère les inégalités naturelles qu'aucun contrepoids ne compense ; parce que, privé de correctif, il les transforme en inégalités sociales, en réduisant par sa seule force le monde du travail à la portion congrue cependant qu'il se réserve à lui-même la part du lion.

Cette servitude à laquelle les « sacrifiés » sont condamnés est, par la misère qu'elle engendre, productrice, à son tour, d'inégalités et par conséquent d'injustices nouvelles, cercle d'un Enfer plus terrible que celui du Dante puisqu'il se rétrécit sans cesse au fur et à mesure qu'augmente le nombre des victimes qu'il engouffre. Cette répercussion d'iniquités — qui n'irait rien moins, n'étaient les revendications et associations ouvrières, qu'à créer deux espèces d'hommes, les ouvriers et les autres, ainsi que Wells l'a entrevu dans l'avenir, grâce à sa « machine à explorer le temps », par l'abîme de plus en plus large et infranchissable qu'elle creuse entre eux — va se propageant sans trêve, malgré les efforts advers, à cause d'un défaut initial de justice.

Outre qu'elle froisse nos sentiments de pitié, cette division de l'humanité en deux parts, qui est le fruit du *cuique suum*, au sens romain, pris comme unique règle de justice, en est la condamnation formelle, puisqu'elle montre qu'il ne peut y avoir d'équité contractuelle dans les sociétés où, parce que le *suum* y est pris dans son acception restrictive, une certaine égalité de fait ne corrige pas la nature. L'exercice de

Digitized by Google

la liberté contractuelle, non seulement faussée mais convertie en instrument d'oppression au détriment des moins favorisés, est la preuve la plus flagrante et la plus convaincante qu'on puisse souhaiter de l'insuffisance d'une notion qui borne les droits de l'individu à ne pas être offensé ou molesté directement, par paroles ou par actions; qui ne lui reconnaît d'autres titres que ceux qui lui ont été consentis en bonne et due forme; qui le laisse, par conséquent, en proie à toutes les exploitations que les inégalités naturelles ou sociales favorisent, et justifie ainsi le *summum jus summa injuria* dans toute sa rigueur.

II. — L'Idéal de Justice.

Pour que la liberté du consentement soit possible, pour qu'elle devienne une réelle garantie d'équité dans les contrats ou, en d'autres termes, de l'équipollence psychique de leurs clauses, il est indispensable, non qu'il y ait égalité absolue entre les contractants, — ce qui est chimérique — mais qu'il n'y ait pas entre eux de ces disparates qui proviennent le plus souvent de la déchéance habituelle ou fortuite de l'un d'eux au-dessous de la normale des citoyens et qui ont pour effet inévitable de mettre le plus faible, avant toute discussion, à la merci de son partenaire. De même qu'en droit des personnes juridiquement inégales ne sauraient contracter, un homme libre avec un esclave, un chef fidjien avec ses hommes, un potentat oriental avec ses sujets, pas plus qu'un brahmane avec un soudras, il ne peut en effet y avoir équivalence de sacrifices qu'entre parties, sinon semblables, du moins à peu près

Digitized by Google

égales de fait. Positivement parlant, il ne peut y avoir de contrat juste, par conséquent, qu'entre parties jouissant du minimum de bien-être en deçà duquel, dans un état social donné, — abstraction faite bien entendu du libre arbitre, qui est tout intérieur et psychologique, — la liberté n'est qu'un vain mot.

La justice ne peut, par suite, régner vraiment sous sa forme commutative, qui est la plus élémentaire et la plus indispensable de toutes, que dans une société où existerait au préalable une certaine équivalence réelle entre ses membres ; dans une société qui serait fondée, en définitive, non sur l'interprétation mutilée et incomplète que le *jus proprium civium romanorum* nous a léguée des droits individuels, mais sur une version plus large et en même temps plus haute du *cuique suum*, où ce dernier terme serait entendu non seulement des biens actuellement possédés par chacun, mais de ceux qui, ne l'étant pas, sont nécessaires à sa vie et, autant que faire se peut, à une vie en rapport avec le milieu ambiant ; sur une version enfin qui ne ferait pas des droits de l'homme un simple bouclier contre les crimes, mais une sauvegarde contre les atteintes de la fortune, un titre à l'assistance et à l'aide sociales. Aussi bien cette façon nouvelle d'envisager le droit qui met à la charge des collectivités le soin d'assurer aux « opprimés » et « déprimés » actuels le plus d'égalité sociale et partant le plus de liberté réelle qu'il est possible, — tant par la gratuité de l'instruction que par les retraites ouvrières, les caisses de secours et de crédit, par tous les moyens en un mot inventés de nos jours pour le soulagement et le rehaussement des humbles, — est indiscutablement la base sur laquelle désormais doit s'appuyer la législation et s'élargir le Code civil,

Digitized by Google

faute de quoi, par l'injustice même de ses fondations, — et c'en est le signe — une société ne peut qu'être vouée à l'injustice dans les échanges.

On a sans doute proposé de remédier à l'injustice contractuelle, qui est la règle dans nos sociétés anti-égalitaires, en recommandant d'exiger moins du pauvre et plus du riche dans chaque convention particulière, de façon à équilibrer les sacrifices. On a conseillé, par exemple, de proportionner le prix des objets ou des services à la faculté de l'acheteur, comme cela se pratique dans plusieurs industries de luxe et comme c'est spécialement l'usage en chirurgie. Mais, bien qu'en beaucoup de circonstances ces fluctuations d'exigences, eu égard à la situation respective des contractants, soient de devoir strict, — dans les questions de salaire notamment, où l'obligation s'impose au patron de ne pas profiter, même sans oppression de sa part, du dénuement dans lequel vivent les prolétaires, — un tel procédé ne saurait suppléer à la réforme de nos lois en ce qui concerne le statut des personnes, d'abord parce qu'il n'est pas pratique, ne fût-ce qu'en ce qui touche à l'établissement d'une échelle de situations ou d'un barême de prix, qu'il n'est au surplus qu'un détour et ensuite parce que, devoir de justice tant qu'on voudra, il est sous cette forme un devoir purement moral, un devoir privé, dont la flexibilité échappe et répugne au contrôle de l'État, sans compter que l'y assujettir serait compromettre la liberté des transactions qui, au lieu d'être empêchée, doit au contraire être dépouillée de son formalisme pharisaïque d'aujourd'hui pour entrer dans la réalité des faits.

Il reste donc que la justice ne peut devenir la règle accoutumée des échanges — des échanges libres —

Digitized by Google

que dans un état social offrant au préalable entre ses membres plus d'égalités ou moins d'inégalités, non pas juridiques et politiques, mais de fait, qu'il n'y en a dans les sociétés actuelles, tout entières bâties sur l'interprétation restrictive de la définition latine.

La forme commutative de la justice n'est pas la seule, au demeurant, qui profiterait d'un état social où régnerait plus d'égalité ou moins d'inégalité, qu'il n'y en a actuellement entre les individus, puisque aussi bien son idéal ne s'y réduit pas. Tout comme la notion d'égalité précède l'idée de proportionnalité, les conditions d'équivalence que requiert la justice commutative nous paraissent un acheminement et une préparation à une justice supérieure, moins inquiète d'égaliser les services que de mesurer au mérite de chacun sa récompense ou sa part dans les bénéfices sociaux.

Quoi qu'en pensent certains égalitaires, cette espèce de justice nous semble non moins nécessaire que la précédente. Autant, en effet, nous estimons équitable que, dans un contrat synallagmatique, — pour nommer les choses par leur nom — nulle des parties ne donne plus que l'autre, autant, d'autre part, nous jugeons légitime qu'à des mérites inégaux correspondent des avantages inégaux dans le surplus ou *boni* qui, en société, résulte du travail de tous. *A chacun suivant ses œuvres* ne fut-il pas de tout temps, du reste, la devise d'une forme suprême de justice, apanage de la divinité, dont la pesée des âmes est l'emblème depuis les Égyptiens, et qu'on

Digitized by Google

peut qualifier de distributive ou rémunératrice? De même que dans l'esprit des croyants, de quelque religion que ce soit, les faveurs célestes doivent être proportionnées à la vertu des élus ou qu'un professeur est dit juste qui mesure les récompenses au travail de ses élèves, de même il nous paraît souhaitable que les bénéfices sociaux soient répartis en proportion de la valeur, non plus morale, mais sociale de chacun, c'est-à-dire envisagée du point de vue de la prospérité de l'ensemble. Ceci nous apparaît comme bon, non seulement dans cette grande société qu'est une nation, mais dans ces sociétés plus petites que sont les entreprises industrielles, si la participation aux bénéfices n'est évidemment pas autre chose.

De fait, cette forme éminente de justice s'impose à nous en complément de la première, la commutative ne suffisant pas à répartir équitablement les richesses, s'il est vrai que chacun de nous collabore plus ou moins par son labeur à faire fructifier l'actif social ou, plus proche de nous, celui des entreprises privées auxquelles nous nous consacrons. Sans le correctif qu'y apporte l'idée de proportionnalité — et les collectivistes ne se font pas faute de la dénoncer comme facteur d'inégalités — l'équivalence des sacrifices, prise comme règle unique de la distribution des richesses, aboutirait à mettre sur un même pied le manœuvre et l'artisan, l'ouvrier et l'artiste, — que dis-je? — à donner davantage aux gros ouvrages qu'aux plus hautes productions de l'esprit, comme coûtant plus de mal et procurant moins de joie à leur auteur, ainsi d'ailleurs que d'aucuns l'ont proposé et ainsi qu'il est juste, en justice commutative, mais non en justice intégrale, si c'est finalement favoriser le travail quelconque aux dépens de l'œuvre

Digitized by Google

vraiment féconde que de seulement les mettre à égalité. La justice globale veut que, rémunéré d'abord à sa peine, — difficulté ou répugnance — le travail le soit ensuite à son utilité, ce qui ne se peut faire qu'en admettant chacun à participer aux bénéfices tant sociaux qu'industriels au prorata de ses mérites.

La notion de proportionnalité est tellement inhérente à l'idée de justice, que c'est toujours sous sa forme distributive qu'elle commence d'être pratiquée. Chez les sauvages, les plus forts, les plus intelligents ou les plus habiles jouissent non seulement de l'admiration de tous et des honneurs, mais de parts plus grandes dans le butin, tandis que les faibles ne recueillent que mépris et rebuts. Ç'a été enfin le vœu de tous les criminalistes — avant qu'on se fût avisé d'assimiler le criminel à un malade, le châtiment à un remède, — de mesurer la peine à la faute. La proportionnalité, qu'est-elle d'autre, en somme, qu'une équivalence supérieure, non plus entre services déterminés, mais entre l'ensemble des œuvres personnelles et le profit ou les honneurs à attribuer, ce qu'indique fort bien la balance divine, qui, au tympan de nos cathédrales, pèse les âmes, comme celle des marchands les choses.

Toujours est-il que la proportionnalité ou justice distributive est, à l'instar de la commutative, conditionnée par une certaine équivalence préliminaire des personnes. Si elle couronne cette dernière forme, il est indispensable qu'elle lui cède le pas et s'y appuie, sous peine de prendre le contre-pied de tout ce que nous avons dit de la justice; sous peine, par le fait, d'engendrer la plus inique des tyrannies, ainsi qu'il apparaît dans les civilisations primitives,

Digitized by Google

dans l'hindoue notamment, et aussi, nous l'avons vu, dans la nôtre, car c'est à des inégalités d'attribution originelles et transmises par héritage qu'il faut faire remonter, en fin de compte, l'existence des classes et des castes, des aristocraties et des rotures, des maîtres et des esclaves. Aussi bien, c'est parce que le règne animal obéit presque exclusivement, et sans contrepoids, à une loi qui se rapproche de celle-ci, — chaque individu y recueillant les effets de sa propre nature, le fort y écrasant le faible sans vergogne, — que nous le tenons pour foncièrement injuste avec Sully Prudhomme et contre l'avis de Spencer qui y découvre une justice sous-humaine. Préfigure de notre justice distributive tant qu'on voudra, elle est, bien plutôt, un instrument d'iniquité, faute précisément d'une équipollence préalable où se trouve le seuil de toute justice, si c'est, par ailleurs, ce à quoi la nature répugne le plus, comme s'y superposant et la contrariant, ce qui explique l'apparition tardive de l'égalité, sous quelque forme que ce soit, non pas même dans les mœurs mais dans les esprits.

Il est donc nécessaire qu'avant d'être réalisée sous sa forme distributive la justice le soit sous l'espèce commutative, qu'avant d'établir des inégalités entre les hommes elle les reconnaisse et les fasse égaux pour l'essentiel, d'autant plus et d'autant mieux qu'avant d'être de mérites, de caractères et de tempéraments différents, ils sont semblables ainsi que les tient le langage populaire. C'est cette égalité-là, que le christianisme a proclamée, qui ne doit pas être rompue ou, plutôt, qui doit descendre dans les faits, servir de point d'appui et de départ à toute justice, en établissant non plus seulement une égalité juridique privative, mais un minimum d'égalité

Digitized by Google

réelle, d'égalité sociale entre les hommes, afin qu'ils puissent être rétribués ensuite selon leurs efforts et selon leurs œuvres, conformément aux deux notions d'équivalence et de proportionnalité qui s'unissent et se hiérarchisent dans l'idéal de justice, tel que la pensée des siècles l'a façonné.

La vraie justice, qui consiste du point de vue individuel à ne faire de mal à personne, non seulement par action, mais par omission — au contraire de ce qu'avec le droit romain pense le droit moderne, si on en excepte l'exécution des engagements, — soit en ne venant pas au secours du prochain dans la détresse, soit en profitant de sa misère, même indirectement, — conséquence du droit qu'une interprétation plus large du *suum* reconnaît à tout homme en société d'être aidé et assisté et *a fortiori* de ne pas être exploité en sa faiblesse — est en fin de compte éminemment sociale, puisque les premiers devoirs qu'elle prescrit, ceux sans lesquels la justice la plus élémentaire, la justice des échanges, à plus forte raison celle du mérite, n'est qu'un leurre, relèvent surtout de la collectivité par la charge positive qu'ils lui imposent de veiller au statut social, si je puis dire, et au progrès des plus déshérités de ses membres. Sociale au début, la justice l'est encore au terme par l'accord des volontés qu'elle postule en sa forme distributive. La raison en est que la justice consiste au vrai en une harmonie, non pas entre les sphères célestes, si celle-ci en est le modèle au dire de Platon, mais entre les hommes, harmonie entrevue et espérée non comme une Atlantide ou une Salente imaginaires, mais comme un idéal qu'il s'agit de réaliser, qu'il faut

Digitized by Google

travailler à faire rentrer dans les faits, parce qu'il s'impose à la conscience contemporaine, idéal à la lumière duquel, pour reprendre les belles paroles de Mgr Spalding, les sociétés modernes « où des milliers d'individus sont condamnés à un travail abrutissant sous peine de mourir de faim » apparaissent, à la lettre, comme des sociétés de barbares.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

L'ANTINOMIE SOCIALE

De tous les problèmes qui s'imposent à l'heure présente, il n'en est cependant pas de plus complexe, ni de plus difficile à résoudre, en même temps que de plus urgent et plus grave, que la question sociale, car si tout le monde est d'accord pour souhaiter l'introduction de plus de justice dans la société et, par conséquent, de bien-être pour tous, des divergences se déclarent touchant les moyens d'y parvenir. Tandis que les uns, — ce sont les économistes — optent pour la liberté dans l'ordre économique, les autres — les socialistes — demandent à l'égalité, à l'égalité de fait, le remède à tous nos maux. Il en résulte que pour être prise non plus seulement au sens juridique et pour ainsi dire négatif, où la *Déclaration des Droits de l'homme* tient cette dernière, mais dans une acception réelle et vraiment positive, la scission s'introduit entre ces deux vocables de liberté et d'égalité, qui sont inscrits au fronton de tous nos monuments publics sous l'égide de la fraternité. Ils deviennent, en quelque sorte, suivant l'expression de M. Édouard Rod, les deux pôles

Digitized by Google

autour desquels gravitent les systèmes de réformes. Comme tels ils s'opposent en un conflit tragique.

Qu'est cette opposition? Est-elle irréductible ou non? Dans le premier cas, quel parti prendre et, dans le second, comment en concilier les termes? Voilà les questions qui nous sollicitent, qui nous pressent et que je voudrais examiner, puisque — l'insuffisance de la seule charité étant constatée — de leur solution dépend la conduite à tenir en cette importante matière.

I. — Le Conflit de la Liberté et de l'Égalité.

Les économistes qui, au XVIe siècle, s'avisèrent de constituer une science de la richesse, non plus « privée », — comme l'envisageait Xénophon — mais « politique », l'affranchirent des idées religieuses qui en avaient empêché la formation jusqu'à ce jour pour avoir considéré la fortune comme négligeable, sinon comme funeste, suivant la lettre de l'*Évangile*, reprise par Tolstoï. Ils la débarrassèrent, en outre, des idées morales qui l'avaient non moins entravée, s'il est vrai que, sous leur empire, Aristote condamnait le prêt à intérêts, tout comme plus tard un saint Thomas d'Aquin, cependant que Platon allait jusqu'à bannir le commerce de sa *République*. Quand, après y avoir sombré tout d'abord, les économistes furent revenus de l'erreur mercantile, — qui fait consister la richesse uniquement dans la monnaie, dans les espèces d'or ou d'argent et prescrit, par suite, des mesures restrictives pour ne les pas laisser sortir du royaume tout en les y attirant, — ils ne tardèrent pas à s'apercevoir de ce que les Anglais, ce peuple utilitaire par

Digitized by Google

excellence, découvrirent les premiers : à savoir que la libre concurrence, autrement dit la liberté, est le principal facteur de la fortune publique.

Aussi bien, depuis Adam Smith, qui, dans son grand ouvrage sur *la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*, réunit en un corps les doctrines tant de ses prédécesseurs, — parmi lesquels il faut compter les physiocrates — que de ses contemporains, — les Hume, les Condillac et les Mirabeau, — les économistes orthodoxes, comme on dit, sont les partisans résolus de la liberté au maximum, c'est-à-dire de l'abstention absolue des pouvoirs publics, pour tout ce qui ne relève pas du gendarme, dans les affaires des particuliers. La richesse provenant du travail, ils estiment, selon Darwin, que l'émulation, que la lutte pour la vie, qui ne manque pas de s'établir entre individus abandonnés à eux-mêmes, est la meilleure condition qui soit de prospérié nationale et de progrès. L'État, qui est évidemment intéressé à ce que la masse annuelle des produits — tant de la terre que de l'industrie — soit la plus grande possible, doit donc, à leur sens, se borner à assurer la liberté des citoyens, en les défendant seulement contre les agressions; il doit leur laisser faire, en un mot, tout ce qui leur plaît, comme il leur plaît, sous cette unique réserve de ne pas nuire à autrui par coups, par ruse ou par vol. De là, sous le ministère Turgot, l'abolition de quelques-unes des barrières instituées en France par l'Ancien Régime, si ce fut l'honneur de la Révolution de les abattre tout à fait. De là aussi, le rêve de quelques internationalistes de supprimer, avec les douanes, les frontières entre nations. C'est que, pour les économistes, l'État c'est l'ennemi et le pire de tous, comme naturellement enclin à

Digitized by Google

restreindre à son profit les libertés des citoyens. Si le libéralisme de M. Faguet tâche de nous en convaincre, celui de Spencer en est imbu, ainsi que l'indique surabondamment le titre d'un de ses livres, *l'Individu contre l'État.*

Pour être uniquement préoccupés du côté utilitaire des choses dans l'intérêt des nations, il ne faudrait pas s'imaginer, toutefois, que les libéraux soient indifférents à une juste répartition des biens, comme on pourrait le croire au premier abord et comme certains le leur reprochent, qui en sont persuadés. Si singulier que cela puisse paraître, ils ne subordonnent le point de vue du juste à celui du bien-être que parce qu'ils supposent que les richesses, une fois acquises, se répartissent équitablement entre producteurs par le seul jeu des lois naturelles de l'offre et de la demande, haussées ainsi à la dignité de lois providentielles. De même que Bodin croyait, en 1576, que les républiques sont ordonnées de Dieu selon un plan de nature, qui n'est autre qu'un plan divin, Adam Smith pensait encore, au XVIIIe siècle, que les lois de la production des richesses sont l'œuvre d'un Dieu bon, qui a voulu le bonheur de l'homme et le maintien des sociétés. Cet optimisme, que partagea Condorcet proclamant sa foi dans le progrès indéfini et quasi fatal des sociétés humaines, était d'autant plus capable de faire prendre à cette école les maux de toutes sortes, qui résultent de la concurrence, comme de simples accidents que Bentham affirmait la concordance de l'intérêt général avec les intérêts particuliers. Les économistes en tirèrent cette conclusion que la richesse des nations amène nécessairement le bien-être des individus, de sorte que le grand point — pour ne pas dire le seul — qui, à leurs yeux, aujour-

Digitized by Google

d'hui comme autrefois, mérite d'occuper les gouvernants, est d'augmenter la production d'un pays en lui accordant le maximum de libertés économiques, tout le reste devant venir par surcroît.

Quoi qu'il en soit de la valeur intrinsèque d'un pareil système et quelques questions qu'on puisse se poser à son propos, il est évident qu'en visant à réaliser le plus de liberté économique possible et par suite le plus de liberté tout court, si celle-là entraîne toutes les autres, il va contre l'établissement de l'égalité de fait, en quelque ordre que ce soit. Il en est l'ennemi né, pour la raison qu'il revient à se confier à la nature, qui, malgré l'opinion d'Helvétius, ne connaît d'égalité d'aucune sorte, ni physique, ni intellectuelle, ni morale, dans le principe ou les conséquences. Du fait même qu'il rejette tout ce qui pourrait atténuer les inégalités naturelles, on peut dire que le libéralisme les sanctionne. N'est-ce pas ce qui ressort de la crainte, avouée par Spencer et par Nietzsche, qu'en liant, tout au contraire, le sort des capables à celui de ceux qui ne le sont pas, — par le moyen des œuvres de secours, d'assistance ou de retraite, — on n'obtienne d'autre résultat que d'affaiblir les premiers sans relever les seconds? Bien plus, un libéralisme à outrance exagère les inégalités natives au feu de la concurrence, qui est une transposition dans le domaine social de la sélection naturelle. Condillac a beau s'efforcer d'en justifier les conséquences les plus choquantes par l'inégal succès du travail ou l'inégale puissance du talent, il explique plus qu'il n'excuse. Il n'en reste pas moins, en tout cas, que le libéralisme, appliqué dans toute sa rigueur, aboutit à des disparates foncières entre les

Digitized by Google

hommes; qu'il accumule les richesses, — par la puissance qu'elles confèrent pour en acquérir de nouvelles — dans certaines mains toujours les mêmes, au détriment des autres; qu'il partage finalement l'humanité, grâce aux avantages qu'elles procurent, en catégories et en classes, en castes d'argent, si l'on peut dire. Il fait ainsi de la fortune le seul signe du mérite et de la valeur, le seul titre de noblesse. qu'admettent les ploutocraties qui en dérivent, raison d'être et fierté de toutes les bourgeoisies.

C'est contre la facilité avec laquelle, quand ils ne les approuvent pas, les économistes prennent leur parti des inégalités sociales que les socialistes s'élèvent, depuis Thomas Morus ou Fénelon jusqu'à M. Jules Guesde.

Suivant eux, tous les hommes étant métaphysiquement égaux, ils n'est pas juste que les uns possèdent et pas les autres, que ceux-ci soient dans l'opulence et ceux-là dans la misère; d'autant moins que ceux-là qui travaillent sont les « misérables », tandis que les autres, ceux qui vivent sur leurs biens, sont les « satisfaits ». L'égalité juridique ne suffit pas, il faut une égalité réelle entre les citoyens et, plus tard, entre tous les hommes. Chacun doit avoir sa part au patrimoine commun. Il n'y a pas de justice sans cela. Et comme, pour prendre une formule de procédure, le juste tient l'utile en état, — les biens matériels n'ayant de valeur qu'en considération des personnes — la question préjudicielle à résoudre, et qui prime toutes les autres, est celle de l'égalité économique entre les hommes. C'est proprement ce qu'il faut entendre par la « question sociale ». Il n'y en a point d'autre.

Digitized by Google

Il faut ajouter, pour être exact, que la suprématie sur toute autre considération de l'idée morale, — dégagée, notons-le, de l'élément religieux qui domine dans les communautés chrétiennes où on en trouve la première application — est pour les socialistes non pas exclusive, mais corrélative d'un surcroît de production et, partant, d'une augmentation de prospérité nationale. Ils estiment, en effet, qu'une meilleure répartition des richesses ne peut qu'amener une organisation du travail plus rationnelle, supprimer le commerce, qu'ils jugent nuisible, et, en fin de compte, abolir la concurrence, qui pour eux est la source de tous les maux, du désordre et de la misère. Parce qu'elle est la condition de toute justice, ils pensent sincèrement que l'égalité la doit être aussi de toute prospérité, ce qui est exactement l'inverse du point de vue où se placent les économistes et les libéraux.

On en peut dire autant, et à plus forte raison, des conséquences que ce parti pris implique. L'égalité sociale n'étant possible que par l'abolition de la propriété, tant individuelle qu'héréditaire, pour tous les objets qui ne servent pas à la consommation ou aux besoins journaliers, — ce sur quoi les vrais socialistes sont et doivent être d'accord, depuis Karl Marx ou Engels jusqu'à MM. Georges Renard ou Jean Jaurès, — l'expropriation ou socialisation de tous les moyens de production, qui en dérive, rendrait l'État maître souverain non seulement de la terre, des machines, des outils, en un mot du capital productif, mais aussi, et par contre coup, du travail qu'il se trouve chargé d'assurer, de commander, de répartir et surveiller, comme il l'est d'en distribuer les produits.

Digitized by Google

Sans discuter pour le moment les avantages ou les défauts pratiques d'une pareille organisation, il va de soi que c'est la mort de toute liberté.

Cela est indubitable dans la société collectiviste, où les services devraient être rémunérés proportionnellement au temps dépensé, — indépendamment de la qualité des tâches — en « bons d'heure-travail » et les objets étiquetés suivant cette mesure. La nécessité ne manquerait pas alors de s'imposer à l'État de réquisitionner les citoyens au profit des industries les plus pénibles et les moins favorisées ou plutôt, et par suite, d'enrôler chacun, de gré ou de force, suivant ses capacités, dans l'intérêt même de l'équilibre économique, c'est-à-dire de la balance de la consommation et des produits, qui ne pourrait plus s'établir toute seule, comme en régime libéral, par l'oscillation des prix, suivant la loi de l'offre et de la demande. Cela est tout aussi certain, bien que le despotisme en soit moindre, du socialisme d'État ou de la chaire. Pour être mitigé, pour laisser subsister la monnaie et, par conséquent, la variation des salaires en raison inverse de la demande et en raison directe de l'offre, — ce qui permet d'éviter la réquisition, par la prime accordée aux besognes délaissées, — il n'en est pas moins destructeur de liberté par tout ce que comporte de contrôle incessant et de pouvoir illimité sur la consommation la remise intégrale de la production aux mains du gouvernement. Encore faut-il remarquer que le peu qu'il en laisse est obtenu aux dépens de l'égalité, ce qui achève de prouver qu'elle en est bien la ruine.

C'en est la ruine, parce que le socialisme consacre l'omnipotence de l'État sur l'individu, non seulement

Digitized by Google

en matière économique, mais dans tous ses actes et toutes ses pensées. Il aurait en effet une action indirecte sur les idées et, à plus forte raison, sur la conduite par toutes les choses, les commodités, les moyens de propagande et de diffusion, dont ce qu'il y a de plus immatériel au monde ne peut se passer, si tant est que la liberté de l'esprit a sa condition et sa répercussion dans le monde physique. Au surplus, le domaine de la pensée elle-même n'est pas tellement séparé de celui de l'action, ainsi que le fait excellemment remarquer M. Édouard Rod, « qu'ils puissent être gouvernés par des règles tout à fait différentes » et qu'une fois libres de penser les hommes ne veuillent toujours l'être d'agir. L'autoritarisme constitue si bien l'essence des systèmes socialistes qu'ils tendent tous plus ou moins à se transformer en une sorte de théocratie sans Dieu, à déifier l'État, pour tout dire, ainsi que le rêvait Enfantin après Saint-Simon, qui n'hésitait pas à assigner pour principal but à la politique « de tenir les passions courbées sous le joug ».

Il n'en peut être autrement, pour cette raison que l'égalité répugne à la nature, s'il est vrai que — les hommes étant foncièrement inégaux, de corps, d'esprit, de talent et de volonté, — on ne la leur peut imposer que par force et la maintenir que par contrainte. L'omnipotence de l'État, pour ne pas dire sa tyrannie, est la seule garantie efficace contre un retour à la nature; la seule puissance qui soit capable d'assurer le respect d'une convention ou contrat social empêchant les forts d'empiéter sur les faibles; le seul régulateur enfin qui soit propre à répartir les produits « à chacun suivant ses œuvres ». Aussi n'est-il point de socialisme qui ne soit étatiste,

Digitized by Google

donc radicalement hostile à la liberté, au point que c'en est pour l'ordinaire le signe distinctif.

Dans la pratique, l'égalité exclut la liberté, comme celle-ci exclut celle-là, de sorte qu'il est impossible, sans rabattre de leurs exigences, de les concilier autrement qu'en rêve ou en « utopie », suivant le titre donné par Thomas Morus à ses visions d'avenir.

L'anarchie, qui n'emploie les moyens violents qu'en vue du plus pur communisme, ne réussit à s'en procurer l'illusion qu'en s'appuyant sur deux postulats : l'égalité et la bonté primitives de l'homme. Bakounine, Kropotkine et leurs disciples supposent en effet, à la suite d'Helvétius, que les hommes sont, sinon identiques, du moins égaux de nature et, ensuite, qu'ils naissent bons, ainsi qu'après Diderot Jean-Jacques en a persuadé le monde. Ils pensent non seulement que les inégalités intellectuelles, morales, physiques même, qui divisent présentement l'humanité, proviennent des différences de position ou d'éducation, c'est-à-dire de la civilisation, mais que les oppositions, les méchancetés, les crimes et les haines lui sont tout aussi imputables par les restrictions qu'elle apporte à la liberté, ce qui est une réédition de la théorie du « bon sauvage », chère à Tolstoï. Dès lors, — voyez comme c'est simple — pour rétablir l'égalité avec l'accord entre les hommes, il suffit de revenir en arrière, de supprimer les États, les gouvernements et, d'un coup, toutes les institutions sociales qu'ils nécessitent ou protègent comme autant d'instruments de servitude : lois, cours, tribunaux, armées, polices et propriété. Il suffit de leur

Digitized by Google

rendre, en un mot, la liberté pleine et entière, sans danger qu'ils en abusent ou s'en servent pour créer des inégalités nouvelles, puisque, au contraire, à les entendre, l'homme ne devient mauvais et divisé que par les obstacles que la société lui oppose. Ces doctrines libertaires — et non plus seulement libérales — qui rejettent toute règle et tout pouvoir, quels qu'ils soient, non pas même comme superflus mais comme nuisibles, empruntent leur nom de « nihilisme » ou d' « anarchie » à cette suppression radicale de tout moyen de gouvernement, de coercition ou de contrôle, qui en fait le fond, tant il est vrai que pour leurs adeptes, je ne veux pas dire leurs apôtres, la liberté et l'égalité sont solidaires de la bonté native de l'homme.

Par malheur, outre que l'égalité primitive entre les hommes est une supposition toute gratuite, leur bonté foncière est une chimère, contredite, hélas, par les faits, car, enfin, si tous les hommes naissent égaux et bons. on ne s'explique guère comment les inégalités et les divisions ont pu s'introduire dans la société qui est leur œuvre, non plus qu'on ne comprend qu'un bon arbre puisse produire de mauvais fruits. Ils sont si peu bons de nature que, fût-elle réalisable et réalisée, l'égalité ne manquerait pas d'être aussitôt détruite qu'établie, sous les coups d'une liberté sans réserve. Au vrai, toutes les expériences qui furent tentées d'une société sans organisation ni pouvoir échouèrent piteusement. Rien n'est plus proche du spectacle, que MM. Maurice Donnay et Lucien Descaves en ont donné dans *la Clairière*, que l'échec de l'essai qu'en fit Owen.

L'égalité et la liberté forment donc bien une antithèse et une antithèse à laquelle on ne peut échapper,

Digitized by Google

car, s'il est impossible de les concilier, il ne l'est pas moins de se passer de l'une et de l'autre à la fois, comme le souhaitait Auguste Comte et comme le prônent, après et d'après lui, ses disciples de l'école historico-physiologique, qui les proscrivent toutes les deux. Ils arguent, pour ce faire, de la comparaison, qu'ils ont imaginée, de la société à un organisme, colonie de vivants où les êtres que sont les cellules se subordonnent en une hiérarchie implacable sous des lois inflexibles. Sans examiner à nouveau la valeur d'une pareille assimilation, il n'est que trop clair que pour la consommer on doit bannir de la société toute égalité et toute liberté. Aussi bien, le rêve de ces sociologues est-il d'enfermer, pour ainsi dire, chaque individu dans son box ou sa case, de l'assujettir à son rang, de l'astreindre à un travail déterminé, sous la direction, le contrôle et la surveillance des hommes supérieurs, en l'espèce des savants ou, en d'autres termes, de l'Académie des sciences faisant fonction de cerveau, comme Renan en caressait l'espoir.

Une telle organisation, quelque harmonieuse qu'elle puisse être, — nous ne parlons ni de sa viabilité, ni de son efficacité, — irait, à coup sûr, — et c'est le grief le plus grave qu'on puisse lui adresser — contre la fin la plus évidente des sociétés, qui est le bonheur de leurs membres puisque apparemment nous n'avons soif de justice sociale que relativement à lui. Il ne saurait y avoir de félicité d'aucune sorte dans un esclavage que ne compense même pas — pour relative qu'elle soit — la consolation d'un traitement égal pour tous ou dans une inégalité de condition que ne corrige, en aucune mesure, la joie de se sentir son maître.

Digitized by Google

L'égalité et la liberté, prises dans toute leur extension, et non plus seulement du point de vue économique, sont bien, en définitive, les deux termes d'une antinomie qui s'impose inévitablement à notre conduite et, par elle, à notre réflexion. Cette antinomie, au reste, en cache une autre plus profonde, l'antinomie de la justice et de l'intérêt, de la morale et de la nature, — celle-là même qui éclata, dans l'antiquité, avec les philosophe proscripteurs du commerce par souci du juste et, plus tard, avec le christianisme qui condamna la richesse au nom de la vertu, — mais ramenée de nos jours, si on peut dire, dans le domaine des préoccupations matérielles.

II. — Liberté ou Égalité?

Liberté ou égalité. Est-il possible de choisir entre ces deux termes ou moyens d'amélioration sociale, qui, s'ils ne permettent pas qu'on se dérobe à leur alternative, ne peuvent cependant pas plus s'accommoder qu'il n'est permis à un voyageur d'atteindre à la fois les antipodes?

Est-ce pour la liberté qu'il convient d'opter?

Elle a ses avantages, dont le principal est d'aider à la prospérité des nations en stimulant, par la concurrence, l'effort de production de tous leurs membres. A cet égard, les économistes, que préoccupait uniquement l'intérêt général, n'avaient point tort, car,

Digitized by Google

outre que l'intérêt personnel est le ferment de toute activité, — ce que voulait dire Rabelais, qui faisait de messire Gaster le « premier maistre des arts du monde », — il est certain que, moins l'ambition est entravée, plus elle s'avive et s'excite par frottement en quelque sorte; que, plus l'intérêt personnel a ses coudées franches, plus il travaille avec ardeur à la prospérité nationale, qui n'est faite que du concours des labeurs particuliers. C'est par ce mécanisme que la liberté est facteur de progrès. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer au travail libre le travail esclave, tel qu'il était pratiqué en Amérique. Enfin, il est admis par tout le monde que, sans liberté, il n'y a point de bonheur véritable. Le loup de La Fontaine en est garant.

Toutes ces choses sont vraies. Mais aussi quel revers au tableau!

L'optimisme et, peut-on dire, le mysticisme des économistes, grâce auquel la liberté ne leur semble avoir que de bons effets, est en contradiction flagrante avec le train du monde. La Providence divine — si Providence il y a — est loin de présider à la répartition des richesses, de proportionner le bien-être au mérite. A moins de mettre sur son compte, comme autant de maladresses, — ce qui est lui faire tenir une singulière figure — tous les dénis de justice qui se commettent journellement sur la terre, surtout par rapport aux qualités strictement morales, le plus ferme croyant n'a qu'à ouvrir les yeux pour reconnaître qu'elle n'a cure de la distribution des avantages matériels. Quelle est d'ailleurs l'âme vraiment religieuse qui a jamais pu prétendre que les biens terrestres se réglaient sur la

Digitized by Google

valeur morale? L'histoire de l'humanité tout entière proteste à l'encontre, si les héros, les saints sont les plus éprouvés des gens, tandis que les fripouilles en sont les plus comblés. Il est non moins faux qu'en vertu des lois mêmes de la concurrence, de je ne sais quelle harmonie préétablie ou justice immanente, la fortune aille aux plus dignes, je ne dis pas même moralement, mais matériellement parlant. Sans doute il arrive souvent que le succès couronne le travail, le savoir ou l'audace; que la misère vienne de la paresse, de l'ignorance ou de la lâcheté, quand ce n'est pas du vice. Mais, à côté de cela, combien d'intelligences, de courages, de génies humiliés! La fortune, la gloire sont aux forts, aux habiles, aux mieux armés, mais aussi aux plus chanceux, si le hasard est inséparable de la liberté. Les économistes, du reste, ont renoncé d'eux-mêmes à ces raisonnements *a priori*, devenus raisonnements de « satisfaits » bien aises de voir dans la fortune dont ils jouissent une prime à leur valeur, sinon une récompense divine, tellement la justice est peu, de toute évidence, le produit naturel et comme mécanique du conflit des libertés.

La liberté ne réalise même pas cette forme élémentaire de justice qui consisterait à donner à chacun un minimum de bien-être. Elle ne la réalise pas pour cette cause que ses avantages ne profitent pas à tous. De ce que la liberté aide à l'enrichissement des nations, — unique point de vue où se placent les économistes, ce qui a fait dire à Droz qu'en les lisant « on croirait que les produits ne sont pas faits pour les hommes, mais que les hommes sont faits pour les produits », — il ne s'ensuit pas qu'elle augmente la prospérité ou les commodités de tous les

Digitized by Google

citoyens pris individuellement. Quoi qu'en ait pensé Bentham, l'intérêt général ne concorde pas toujours avec l'intérêt particulier. La preuve en est qu'un pays prospère comme l'Angleterre est peut-être celui où l'on rencontre le plus de misère, au témoignage de ses propres écrivains, si le quartier de White-Chapel à Londres est celui de toutes les capitales de l'Europe où on peut la mieux voir dans toute son horreur. C'est que, de même qu'à la guerre le butin est pour les chefs, la multiplication des richesses profite surtout, par le pouvoir qu'elles donnent, à ceux-là qui déjà les détiennent, — que ce soit par hasard, par faveur, par ruse, par force ou par valeur, — ce que veut dire le dicton populaire que « l'eau va toujours à la rivière ». La liberté favorise ainsi, fatalement en quelque sorte, la tyrannie du capital, et non pas seulement de l'argent, qui, quoi qu'en pense Tolstoï, n'en est qu'une forme ou mieux encore le représentant. De la sorte, au lieu de servir à l'aisance générale, elle est plutôt une cause de souffrance pour le peuple et, ironie du sort, principalement pour les travailleurs, qui contribuent le plus à la fortune publique. Sans aller jusqu'à soutenir avec Karl Marx que l'existence du capital est le principe de toutes les indigences, il est notoire que la concentration des capitaux, résultat d'une liberté sans bornes, implique le dénuement du plus grand nombre, dénuement qui, à son tour, facilite l'accaparement des richesses par les plus favorisés : d'où une recrudescence de misère et une aggravation sans fin, qui, n'étaient les progrès de la législation ouvrière et des syndicats, pèserait de plus en plus dans nos sociétés modernes sur la classe des travailleurs, devenue celle des « prolétaires ». Sans ce contrepoids,

Digitized by Google

ils seraient condamnés à vendre leurs peines au plus bas prix, suivant l'échelle décroissante qu'impose la « loi d'airain », ainsi qu'est qualifiée par Lassalle la loi d'une concurrence sans frein. Ricardo, qui était un économiste, n'a-t-il pas formulé, le premier, cette nécessité de la diminution des salaires, cependant qu'il pronostiquait une augmentation de la rente? M. de Curel a beau présenter, dans *le Repas du Lion*, l'ouvrier vivant du patron, comme le chacal du grand fauve, la condition en est dure quand on fait le guet en son lieu et place, sans compter que c'est une chère qui risque d'être fort maigre que celle qui se borne à des restes. Avoir toute la peine pour quelques débris apparaît comme un médiocre avantage.

La liberté économique pure et simple est si peu ouvrière de bien-être pour la masse qu'on ne peut donner qu'une faible idée de l'effroyable consommation de vies humaines à laquelle, sous la pression de la concurrence, se livra l'industrie anglaise au siècle dernier. Des enquêtes minutieuses ont conservé le souvenir de la barbarie qui en résulta, des tâches écrasantes et des monstrueux traitements infligés à des enfants de dix ans, sous le couvert de la liberté. L'exploitation actuelle des petits Italiens, pauvres victimes que M. Édouard Rod a montrées sacrifiées aux ambitions industrielles de son *Vainqueur*, n'est-elle pas un nouveau chapitre des méfaits d'un libéralisme forcené? Malthus, qui les excuse, n'a-t-il pas été jusqu'à dire en parlant des prolétaires que « si ces gens-là sont misérables, c'est qu'ils se marient trop tôt et qu'ils ont trop d'enfants »?

Non seulement la liberté économique au maximum va contre le bien-être des couches laborieuses,

Digitized by Google

contre la justice et contre l'humanité, mais, par la misère qu'elle répand, elle attaque au cœur, tôt ou tard, la force vive et, par suite, la prospérité d'un pays, de sorte qu'elle faillit même à ses prétentions les plus hautement déclarées.

Bien plus, elle n'atteint pas son but le plus immédiat, qui devrait être d'augmenter la somme des libertés individuelles. Si elle conduit à les reconnaître à tous en principe, elle ne les garantit, en fait, qu'à quelques-uns, car, enfin, l'accaparement des capitaux, qui est fatal sous un régime de liberté absolue, contraint les pauvres à subir la volonté des riches. Il les réduit, malgré les apparences, en une servitude pire que l'ancienne, puisque, par intérêt, le propriétaire d'esclaves avait encore soin d'eux comme de ses troupeaux, tandis que le patron moderne est affranchi de ce souci vis-à-vis de ses ouvriers. « Un de perdu, dix de retrouvés. » Il peut, même moralement, s'en estimer quitte, sous prétexte qu'ils sont libres. Ne le sont-ils pas d'accepter ou de refuser ses propositions? Oui, si la liberté consiste uniquement dans le fait de n'être violenté par personne; non assurément, si elle consiste à ne pas être contraint, fût-ce par les choses, à accepter un contrat jugé dommageable. Les ouvriers le sont, pour la plupart, tant et si bien qu'ils s'offrent à la merci de quiconque s'avise de les employer, esclaves par destination, si je puis dire, et rivés à leur sort, qui est de travailler pour le compte d'un plus fortuné qu'eux en échange d'à peine de quoi vivre. Cette façon d'esclavage moderne, qui vient non d'une agression mais d'un défaut de secours et que Tolstoï a stigmatisée, est le résultat le plus clair de l'état de guerre économique où nous vivons. Il l'est ainsi, par un curieux retour des choses,

Digitized by Google

de la liberté même qui l'engendre, dernier échec des théories libérales qui ne parviennent seulement pas à assurer et propager chez tous ce pourquoi elles combattent.

Est-ce au contraire l'égalité qu'il faut choisir?

Elle a l'incontestable mérite de satisfaire notre primitif désir de justice, sous sa forme élémentaire et essentielle, en ce qui concerne les biens de ce monde. Il n'est pas d'esprit tant soit peu logique, de cœur doué de quelque générosité, qui ne soit choqué par les inégalités sociales, parce qu'elles renforçent et aggravent, au lieu de les atténuer, les inégalités naturelles qui existent entre les hommes, alors que, sous certains rapports, — les fondamentaux, — nous sommes tous semblables. Jésus-Christ ne l'a-t-il pas prêché qui ne distinguait pas les Gentils des Juifs? Et Kant ne l'a-t-il pas établi philosophiquement, qui fonde cette équivalence sur l'éminente dignité de la personne humaine? L'humanité, si elle comprend des races différentes, ne forme, quoi qu'en dise Gobineau, qu'une seule et même espèce. *A fortiori*, cela est-il vrai de compatriotes, de concitoyens ou enfants d'une même nation. Comment, dès lors, ne pas juger, non pas même indispensable, mais obligatoire d'égaliser les conditions, ou plutôt, de ramener les inégalités au strict minimum, en ne laissant subsister que celles qui ne dépendent pas de la société et comme telles ne peuvent être supprimées?

Cependant, à examiner les choses de près, le nivellement social ne serait pas si juste qu'on est tenté de

Digitized by Google

le croire au premier abord. L'égalité, en effet, n'est pas, nous l'avons vu, toute la justice. Elle ne la résume pas. S'il est équitable de ne donner ni plus ni moins aux uns qu'aux autres de ce qui est indispensable à la vie; s'il est juste de répartir le nécessaire entre tous également, sans tenir compte des talents ou des qualités natives, ce ne l'est pas assurément pour le reste, — pour le superflu — de mettre sur le même pied le travailleur et le paresseux, le cancre et le bienfaiteur de l'humanité. C'est qu'il n'y a pas seulement des inégalités naturelles, mais qu'il y en a d'acquises ou, plus largement, de services rendus à la collectivité; qu'il y en a de mérites. Traiter les uns comme les autres, donner autant à l'homme de rien qu'à l'homme de bien relève de la charité plus que de la vraie justice. Le maître de la vigne qui ne distingue pas entre les ouvriers de la dernière heure et ceux de la première n'est pas vraiment juste, eu égard à la justice supérieure, s'il est charitable, ce qui d'ailleurs est le sens de la parabole. La vraie justice veut qu'on loue Aristide et qu'on méprise Cléon.

Outre qu'il ne serait pas juste, le nivellement n'est pas non plus souhaitable. Il ne tendrait à rien moins en effet, comme autrefois Tarquin, qu'à supprimer toutes les têtes. De même qu'on ne peut combler les vallées sans décapiter les sommets, on ne peut niveler que par en bas. Les grands hommes n'étant plus encouragés par l'espoir de la fortune ou de la gloire ne tarderaient pas, du reste, à disparaître, puisque, malgré leur grandeur, les hommes supérieurs n'en sont pas moins rattachés à la terre. Et ce serait un immense dommage, je ne dis pas seulement pour la beauté du monde, mais pour son utilité, car il est nécessaire qu'il y ait des cimes, des héros, comme

Digitized by Google

disait Carlyle, — héros du courage, de la science, de l'industrie, de l'art ou des lettres, — non seulement pour guider l'humanité, mais pour la faire progresser et améliorer. Sans eux, — et la race en disparaîtrait à brève échéance dans l'uniformité universelle — le progrès tarirait à sa source.

Ce n'est pas seulement le progrès qu'arrêterait dans sa marche l'égalisation des conditions, c'est la société elle-même qui dépérirait sous sa règle de fer comme un arbre privé de jour. « A chacun suivant ses besoins », qui est la formule du communisme, est, en effet, le corollaire auquel doit aboutir tout système égalitaire conséquent avec lui-même. Aussi bien, si pour réveiller les énergies par l'annonce d'un intérêt vous adoptez la maxime collectiviste « à chacun selon ses œuvres », vous rétablissez du coup les inégalités que vous proposez de détruire, ainsi qu'on l'a fait remarquer à M. Jaurès, qui accorde une certaine autonomie aux fédérations ouvrières afin de les exciter à améliorer leur outillage; inégalités qui, par la prévoyance ou la capacité des uns, opposée à l'incurie des autres, ne manqueraient pas de nous ramener au plus vite et tout droit à l'état de choses actuel. Or, répartir les richesses produites relativement aux besoins sans distinction du fainéant ou de l'homme courageux, c'est, tout en y étant réduit, s'exposer inévitablement à voir se déclarer une concurrence inverse de celle des activités, une concurrence de paresse, en enlevant, non pas tout aiguillon, mais tout motif au labeur. De fait, il est faux qu'on travaille pour le plaisir et par plaisir, ainsi que Fourier en était convaincu, qui faisait de cette croyance le fondement du phalanstère. S'il est sans conteste qu'à un certain degré d'habitude, et encore pour certaines

Digitized by Google

espèces de besognes, le travail est un plaisir, cela n'empêche que, en général et dans son principe, il ne soit une peine; il exige un effort, un sacrifice, auquel on ne se décide pas toujours spontanément, sans une lutte intérieure. En tout cas, si le travail par amour peut être vrai de l'artiste, du savant, de l'homme de lettres, ce ne saurait l'être du mineur ou du maçon, et encore moins du travail coordonné, tel que le socialisme le conçoit, où l'ouvrier n'est plus qu'un rouage dans une vaste organisation de labeur.

Pour échapper à la stagnation et à la misère sociale, qui serait le fruit indubitable d'une péréquation absolue des avantages matériels, il n'y a pas d'autre moyen, par suite, que de charger l'État de contraindre les citoyens au travail, de les enrégimenter sous ses ordres et d'exercer sur eux un contrôle de tous les instants. Mais ceci nous semble être la pire chose qu'on puisse imaginer pour la santé d'un pays. Sans compter que la conscription de tout un peuple paraît une entreprise hérissée de difficultés, quelle est la valeur du travail forcé, du travail esclave, de celui qu'on n'accomplit pas de son plein gré ou par une ambition quelconque, ne fût-ce que celle du pain quotidien? Tocqueville, qui avait pu les comparer en Amérique, disait qu'il y avait entre eux un abîme. Cela n'est pas pour nous étonner, si on ne fait bien que ce qu'on fait avec goût et si on n'en met aucun dans ce qu'on fait par force. Une telle organisation, à supposer qu'elle fût réalisable, ne donnerait que de tristes résultats, dont le plus certain serait un anéantissement universel, l'égalité absolue ne pouvant exister, sous ce nouveau rapport, que dans l'effacement et la pauvreté.

Digitized by Google

Enfin, quand bien même l'égalité économique serait possible, l'égalité sociale, l'égalité du rang, ne le serait pas, car pour maintenir la première il faut renoncer à la seconde, ainsi que le collectivisme, qui en est la forme la plus pratique, ou le socialisme d'État, qui en est la plus diluée, nous en fournissent eux-mêmes l'exemple. L'État collectiviste ou l'État monopoleur ne pourrait, en effet, prévoir tous les détails de la production et de la circulation des marchandises, fixer les prix et les salaires, régler le travail et la consommation que moyennant une immense bureaucratie desservie par une armée de fonctionnaires. Comment, à moins de ne détenir aucune parcelle d'autorité, ces chefs du travail, ces chefs de la consommation, ces répartiteurs, ces censeurs, ces inspecteurs ou ces magistrats, comme les voulait Babœuf, ne seraient-ils pas supérieurs à leurs administrés? En fait, à l'imitation de Saint-Simon leur maître, Enfantin, Bazard et Rodrigues ne reculaient pas, suivant la logique de leur système, devant l'institution de prêtres sociaux, prêtres de la science et prêtres de l'industrie, comme si le prestige théocratique devait venir encore confirmer celui du rang, ce qui est bien au rebours de la plus élémentaire égalité. Aussi bien, elle est irréalisable — et c'est le dernier coup — jusque dans l'industrie, où la division du travail, qui est commandée par les progrès de la science, nécessite une hiérarchie de fonctions. Elle exige que les uns soient sous la dépendance des autres, le tailleur de pierres sous celle de l'architecte par exemple, de sorte que, même dans le système égalitaire le plus strict, la vie sociale impose entre les hommes des disparates, qui se superposent aux inégalités naturelles de force, d'intelligence et d'énergie, où

Digitized by Google

ils ont leur origine, tellement la nature répugne par essence à l'égalité absolue.

Ainsi entre la liberté et l'égalité il reste qu'on ne peut choisir. On ne peut choisir pour cette raison que ni l'une ni l'autre, livrée à ses propres forces, n'est capable d'assurer, je ne dis même pas le bien-être dans la justice ou la justice dans le bien-être, mais le bien-être ou la justice tout court et isolément dans la société, puisque, appliquées séparément et dans leur rigueur, elles vont toutes deux à l'encontre de leur but le plus avéré. Il n'y a donc pas plus d'issue de ce côté que de l'autre à l'antinomie sociale.

Cela revient à dire qu'il n'y en a aucune, en somme, à l'antagonisme de deux termes entre lesquels on ne peut pas plus opter, dans la pratique, qu'on ne les peut accorder, cependant que, d'autre part, il est impossible d'échapper à leur conflit du moment qu'on veut agir. Situation cruelle et, peut-on dire, unique, qui semble condamner, par avance, nos ambitions de réforme, nous induire en scepticisme et nous glisser le conseil de nous livrer au hasard des événements, dans l'abandon de tout plan préconçu.

III. — La Solution du Conflit : Le Socialisme libéral.

A examiner de près les raisons de l'antinomie sociale qui oppose la liberté et l'égalité en une antithèse irréductible, il apparaît, à l'impossibilité même de choisir l'une à l'exclusion de l'autre comme principe des sociétés et moyen de progrès, que, tout en

Digitized by Google

ne pouvant s'accorder, ces deux extrêmes ne peuvent, en une certaine manière, se séparer.

Si la liberté, abandonnée à elle-même, est maîtresse de misère et d'esclavage pour le plus grand nombre et, par conséquent, d'injustice, c'est faute d'une certaine égalité de fait. Il n'y a que l'égalité qui puisse effectivement empêcher les excès de la liberté, résister à ses accaparements en relevant la condition des plus faibles, que, dans son amoralité, le libéralisme absolu tend à transformer en véritables « sous-hommes » au profit des maîtres ou « surhommes ».

Si, d'autre part, l'égalité à outrance ne peut qu'engendrer le marasme et la misère pour tous, c'est, à l'inverse, pour ne pas faire sa part à la liberté, pour ne pas se contenter de la limiter aux préjudices qu'elle pourrait causer, soit par action, soit par omission. Elle n'échoue que parce qu'avec la liberté elle tue dans l'œuf toute initiative, toute sève de progrès, pour ne pas dire toutes les raisons qui font que la vie vaut la peine d'être vécue.

Ainsi, à condition de n'être pas portées à l'absolu, la liberté et l'égalité, loin de se contrarier et de s'exclure, se servent mutuellement de correctif et de contrepoids.

Aussi bien, le secret de leur antagonisme, l'origine de l'opposition violente et exclusive, qui se manifeste entre elles, réside dans cette manie de l'absolu, cet excès, auquel les logiciens et les intellectualistes poussent toutes choses.

Comme si la liberté absolue pouvait exister dans la société, alors qu'elle est inconnue à chacun de nous, qui sommes tous plus ou moins esclaves de notre corps, de nos manies, de nos vices; qui le

Digitized by Google

sommes, ne fût-ce que de la pesanteur, de la vieillesse et de la mort! Quand bien même nous ne subirions pas ces entraves, comment la liberté pourrait-elle jamais être intégrale dans une collectivité, où la liberté individuelle doit nécessairement être contenue dans les bornes que lui assigne la liberté des autres? Parler d'égalité absolue n'est pas moins chimérique, puisqu'il n'y en a de telle que dans l'identité, qui est en contradiction flagrante avec la nature, si elle ne produit pas deux êtres exactement semblables, ainsi que Leibniz l'a formulé dans le principe des indiscernables.

Ce qui achève de prouver la vanité d'une idéologie, qui, au lieu de prendre conseil de l'observation et de l'idéal, de la nature et de la justice, impose à l'une comme à l'autre des conceptions métaphysiques *a priori* de liberté ou d'égalité, c'est que dans les deux sens elle conduit à la révolution.

Cela est vrai d'un libéralisme sans nuances, qui trouve sa conclusion naturelle dans les théories libertaires ou anarchistes, puisque, en bonne logique, la liberté ne peut régner au maximum que sur la ruine des institutions sociales, qui ont tout juste pour mission de mettre un frein à ses fantaisies et de contenir ses caprices. Ce ne l'est pas moins d'un socialisme intransigeant, qui, en vue de s'établir, doit user de la violence non seulement pour renverser l'ordre établi, — ainsi que Liebknecht l'a bien vu, s'il proclame que la question sociale doit être résolue « non au Parlement, mais dans la rue, sur le champ de bataille » — mais surtout pour contrecarrer la nature au point de l'annihiler, tant il est vrai que l'égalité absolue ne se peut obtenir que dans l'identité, l'identité du néant, comme il appert par exemple

Digitized by Google

du projet de Gracchus Babœuf, qui, pour égaliser le savoir, le réduisait à la lecture et au calcul.

Ce fantôme de l'absolu une fois « exorcisé », selon l'expression de M. Dugas, il vient que, loin de se nuire, la liberté et l'égalité se complètent et s'entr'aident dans la pratique sociale.

Plus d'égalité de fait entre les hommes ne peut, tout bien pesé, que contribuer à accroître la somme de liberté positive, dont ils disposent. Elle ne peut qu'augmenter la liberté de tous, en haussant les faibles ou les malheureux à l'aide des secours tant matériels que moraux auxquels elle leur donne droit. Dérober les opprimés à la merci des forts, les ravir à leurs caprices, leur permettre, par suite, sinon de résister à armes égales, du moins de résister à une exploitation inconsciente ou réfléchie, n'est-ce pas en dernière analyse travailler pour le compte de la liberté? De même, et réciproquement, une augmentation de liberté positive, — outre qu'elle suppose certaines mesures égalitaires permettant à la plus grosse part de l'humanité d'échapper au bon plaisir d'une minorité adverse et fortunée — est indispensable pour réaliser plus d'égalité vraie entre les hommes, égalité d'exhaussement, pour ainsi dire, ou égalisation par en haut. Et cela parce qu'elle est seule capable, non seulement de stimuler les courages nécessaires à la prospérité nationale, — sans quoi il n'y a ni équivalence, ni aide sociale possibles, — mais encore de faire tourner à leur perfectionnement, par l'espoir qu'elle leur met au cœur, les secours dispensés par la société aux malheureux et aux débiles.

« Plus d'égalité pour plus de liberté et plus de

Digitized by Google

liberté pour plus d'égalité », telle est, en résumé, la formule d'un socialisme où se fondent en une synthèse supérieure ces deux termes, naguère antithétiques. Telle est la devise d'un socialisme libéral, pour qui l'égalité n'est ni cette simple barrière qu'elle est actuellement, ni cet absolu qui ne se peut contenter que dans l'anéantissement universel, comme c'est le sort, à en croire Björnson, de tout ce qui est *Au-dessus des forces humaines*. Il fait consister l'égalité dans le relèvement obligatoire, dans le soutien légal des opprimés et des faibles, cependant que, pour lui, la liberté n'est ni ce pouvoir illimité de faire tout ce que bon nous semble, qu'imagine un libéralisme *a priori*, ni le droit purement négatif d'aujourd'hui de ne pas être offensé par action. La liberté est, pour lui, ce pouvoir d'agir, vraiment positif, qui a pour condition le droit de n'être pas lésé non seulement par action mais par abstention en cas de besoin, c'est-à-dire le droit d'être secouru en cas de nécessité. La liberté se trouve ainsi limitée, non plus seulement au devoir de ne pas aller directement contre autrui, sa personne ou ses biens, mais, en outre, à celui de lui prêter assistance là où il est nécessaire, puisque aussi bien il y a des droits et par conséquent des devoirs de justice qui commandent d'agir, de faire le bien d'autrui pour ne pas faire le mal.

C'est, au vrai, un socialisme, car, s'il n'admet pas qu'en tout et pour tout l'État doive se substituer aux individus, s'emparer des instruments de production, en un mot socialiser la propriété, il le charge, toutefois, d'assurer aux moins favorisés du sort un minimum d'égalité. Il lui reconnaît, bien plus que le droit, le devoir de réglementer le travail, non seulement

Digitized by Google

des enfants et des femmes, mais de tous les ouvriers, tant au point de vue de l'hygiène ou des accidents qu'il peut occasionner que de ses conditions d'exercice. Il lui impose l'obligation de fixer un minimum de salaires, d'organiser au profit des déshérités l'assistance en cas de maladie, l'assurance contre les accidents, le chômage, la vieillesse ou la mort. Il le charge de pourvoir à leur instruction, d'établir des caisses de crédit. Il lui confère, en fin de compte, le soin de prendre à la charge de la communauté, dans les limites du droit de chacun, toutes les mesures capables non seulement de faire prospérer la nation dans tous les domaines, mais aussi de supprimer l'exploitation des faibles en leur donnant, avec plus de sécurité et plus de bien-être, un point d'appui pour leurs efforts.

Mais c'est aussi un libéralisme, puisque, s'il investit l'État du rôle de protecteur et soutien des faibles; s'il lui confie l'exploitation des services négligés par les particuliers faute de rémunération ou d'entente, il ne se propose nullement de mettre toute la production à sa charge, ni d'abolir l'opposition des intérêts avec la concurrence qu'elle engendre — ce en quoi il se distingue des autres formes du socialisme. Il a, plus simplement, pour objet de mettre fin au désordre économique présent, qui résulte de l'antagonisme violent et haineux enfanté par le servage industriel. S'il autorise l'intervention de l'État dans les affaires privées, dans les contrats entre patrons et ouvriers; s'il apporte de nouvelles limites à la liberté présente par les impôts d'assistance d'une part, la réglementation industrielle de l'autre, ce n'est qu'à titre de sauvegarde du droit des faibles, sans porter atteinte, par conséquent, à la liberté

Digitized by Google

bien comprise, si tant est qu'il n'y en a pas contre le droit. Bien plus, il n'établit ces entraves économiques qu'au bénéfice de la liberté physique, intellectuelle ou morale, non seulement des foules qu'il émancipe, mais de l'individu même qui semble en pâtir, si c'est une condition de notre nature et plus encore de l'homme en société de ne pouvoir progresser que par l'intermédiaire de certains sacrifices ou renoncements. Ainsi, loin d'amoindrir l'initiative des particuliers, il la soutient, au contraire, et la fortifie en aidant les entreprises de ceux qui forment aujourd'hui la masse. Affranchis des liens trop étroits qui l'attachaient à la terre, à la famille, à la corporation, à la caste ou à la cité, il ne s'agit pas pour l'individu devenu libre de retomber sous le joug de l'État, non plus que de faire tout ce qui lui passe par la tête, mais d'être soutenu et aidé dans la conquête de sa personnalité, sous réserve du droit réciproque qu'ont les autres à n'être ni sacrifiés, ni abandonnés.

Le socialisme libéral, qu'avait entrevu Renouvier, est donc à la fois individualiste et étatiste, mais d'un étatisme qui n'est pas plus tyrannique et global que son individualisme n'est intransigeant et atomique.

Un tel socialisme doit à son souci des réalités d'être dans le sens de l'histoire, où s'indique l'orientation des efforts de l'humanité. En dépit de la concentration continue des capitaux, nonobstant l'extension de jour en jour plus marquée des entreprises collectives, des monopoles, des exploitations nationales et malgré l'ingérence toujours plus accentuée de l'État dans les affaires industrielles, — toutes

Digitized by Google

choses qui peuvent être recueillies comme autant de signes d'un acheminement vers le collectivisme ou, tout au moins, vers le socialisme d'État — il reste que l'affranchissement toujours plus complet de l'individu, d'autre part, la survivance des entreprises individuelles, notamment du petit commerce et de la propriété paysanne, le morcellement des biens, sans compter le croissant désir de liberté qui s'empare de tous les esprits, sont autant d'arguments en faveur de la thèse libérale. Il semble bien, d'après cela, qu'un double courant entraîne les sociétés modernes vers plus d'égalité et plus de liberté à la fois, au point qu'on ne les saurait disjoindre sans courir le risque d'un recul et d'un dépérissement, tant il est vrai que, dans la catégorie du relatif, les deux termes, loin de s'opposer, sont solidaires.

C'est pour ne pas dire autre chose que le socialisme libéral, qui fixe l'idéal et précise les moyens d'une telle synthèse, est d'accord avec le mouvement du monde.

Ce qui le montre bien c'est que, pour s'adapter aux faits, il n'a besoin ni de bouleversements, ni de révolution, à l'encontre du collectivisme, qui — nous avons vu pourquoi — est « catastrophique » par essence. Aussi bien, à l'image du socialisme de M. Millerand, dont il diffère pour ne mettre pas même au terme l'égalité absolue, le socialisme libéral est réformiste. Il a perdu la foi naïve du blanquisme dans la puissance créatrice de la révolution, car enfin une révolution sociale, même une fois la majorité et le parlement conquis, ne se consacre pas par décret, comme une révolution politique. On ne transforme pas du jour au lendemain par un vote le régime de la propriété, celui de la production et des échanges,

Digitized by Google

tout le mécanisme compliqué de la vie d'un peuple, ce à quoi, pour prétendre à l'égalité absolue, le collectivisme est acculé. Il en est tout de même du socialisme d'État, ainsi qu'en témoigne l'obligation où ce dernier se trouve réduit de procéder par expropriations partielles, comme autant d'étapes vers la confiscation totale des moyens de production, ce qui aurait pour conséquence d'établir la révolution pour ainsi dire à l'état perpétuel ou à jet continu. Le socialisme libéral ne tombe pas sous le coup de pareils reproches. Son but n'étant pas de reconstruire la société sur de nouvelles bases, mais de faire pénétrer le plus possible d'égalité positive entre ses membres, en vue d'un surcroît de liberté et sous réserve des droits de chacun, il peut y travailler, sans démolir de fond en comble l'état de choses actuel, en s'appliquant au contraire à l'améliorer. Il lui est loisible d'y procéder peu à peu et progressivement, à l'instar de la nature qui évolue par degrés et non point par à-coups, d'où le nom d' « évolutionniste » ou « progressiste » qui est encore le sien.

Le socialisme libéral, enfin, répond à l'idéal de la vraie justice, de la justice appliquée à la répartition des biens matériels, tel que nous l'avons posé et qu'il semble vraiment vivre en nos cœurs, non qu'il le puisse réaliser tout d'un coup, comme par fantasmagorie, ainsi que nous venons de le dire, mais parce qu'il paraît être le moyen le plus propice à nous acheminer vers lui. En garantissant le droit de vivre, sur lequel il repose, par le moyen de l'assistance et de l'aide sociales, il assure, tout d'abord, à tous un minimum d'égalité économique, variable avec l'état de la civilisation, mais au-dessous duquel personne ne risque de tomber. Puis par le secours qu'elle leur

Digitized by Google

offre, le crédit qu'elle leur ouvre, l'appui qu'en définitive elle apporte à leurs efforts, cette forme première de la justice en prépare une autre plus relevée et dont elle est la condition : par la faculté qu'il donne à ceux qu'on nomme, de nos jours, « prolétaires » — non parce qu'ils reçoivent un salaire, mais à cause de sa modicité, — de s'associer en coopérations, mutualités, fédérations, unions et syndicats de production, de consommation, d'assurance, d'assistance ou de banque, la rémunération du travail tend tout naturellement à se proportionner au mérite.

L'association volontaire vers laquelle, parce qu'il la permet en libérant les initiatives, incline le socialisme libéral, est, aussi bien, son véritable couronnement. Il est le seul moyen d'achever en une harmonie, non plus factice et figée, mais réelle et vivante, une société déjà façonnée par lui, mieux équilibrée et plus équitable tout ensemble que le chaos économique au milieu duquel nous vivons. Elle est, de fait, le seul espoir qui subsiste de voir dans l'avenir se réaliser, en une certaine mesure et pour certains travaux, une sorte de socialisation ou de mise en commun des moyens de production, non plus imposée ni arbitraire, mais spontanée, issue tout naturellement de l'accord de volontés libres dirigées et orientées vers le souverain idéal de justice que la pensée contemporaine fait briller à nos yeux.

« Plus d'égalité pour plus de liberté », cette formule du socialisme libéral, qui synthétise la liberté et l'égalité, est la meilleure preuve qu'on puisse fournir que ces deux termes ne constituent une antithèse impossible à résoudre dans la société, une antinomie

Digitized by Google

sociale en un mot, que dans les régions de l'absolu, où les théoriciens du libéralisme, non moins que ceux du socialisme, ont toujours cru les devoir porter.

Ramenées au domaine du relatif, qui est celui de la réalité quotidienne et vivante, la liberté et l'égalité, au lieu de s'exclure, s'appellent. Sous cet angle, en effet, l'égalité apparaît à titre de sauvegarde de la liberté, si ce n'est pas mutiler cette dernière mais l'affermir chez tous que l'empêcher d'attenter, fût-ce par défaut, à celle d'autrui ; cependant que l'égalité sans la liberté n'est qu'un vain fantôme, un néant qui ne se peut concevoir, si en cette dernière réside la véritable loi de notre personnalité. Aperçues sous ce jour et non plus « sub specie æternitatis », la liberté et l'égalité, loin de s'entre-détruire, ne peuvent donc que s'entr'aider en un progrès sans fin vers plus de justice et de prospérité sociale tout ensemble, s'il est vrai que, bien que s'opposant au principe, l'intérêt et la justice, dont le conflit se cache sous celui que nous venons d'étudier, trouvent dans la réalité un terrain d'entente. Aussi bien, celui-là plus élevé de la nature et de la morale, auquel se ramène en dernière analyse l'antinomie sociale, n'est-il insoluble que pour les idéologues ou les théoriciens de l'absolu, qui ne voient pas que, de même que la morale est faite pour le monde qu'elle domine et dont elle sort, la nature aspire sans fin à réaliser un idéal moral de plus en plus élevé selon une synthèse progressive, toujours plus intime et plus large, dont celle de la liberté et de l'égalité n'est qu'une face et un exemple.

Digitized by Google

LA QUESTION RELIGIEUSE

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

LA MORALE ET LA RELIGION

Que la morale, et partant la moralité, soit indépendante de la religion — si nous entendons par là le sentiment religieux, cet appétit de l'infini qui ne se repose que dans le sentiment d'une toute-puissance qui commande notre vie, et qu'il ne faut pas plus confondre avec le vague et poétique apitoiement d'un Renan qu'avec l'instinct sociologique de Guyau, tant il est vrai, comme le dit excellemment Schleiermacher, qu'il n'y a pas de religion sans Dieu, son amour fût-il remplacé par celui de l'univers ou encore de l'humanité, — cela ne signifie nullement que la morale et la religion soient sans rapports réciproques, sans influence mutuelle, ni même qu'elles n'aient aucun besoin l'une de l'autre. Il n'y a pas d'erreur plus grave, pour toutes deux, que de le supposer.

I. — La Religion devant la Morale.

La morale mène à la religion, en ce sens qu'il n'y a pas de meilleure preuve de l'existence d'un Absolu qualificatif ou de perfection, dont nous dépendons,

Digitized by Google

que le fait qu'il y a une morale. Irréductible, en effet, au seul monde de l'expérience et de la science, inexplicable par lui, — s'il se réduit aux phénomènes et à leurs liaisons — la morale postule un Être suprême, source de toute existence et de toute perfection, qui est l'unique garant de la souveraineté du bien dans un univers dont nous ne pouvons ni sonder l'origine, ni comprendre l'unité. S'il est vrai qu'une hypothèse s'impose, selon M. Berthelot lui-même, en proportion « de la somme des réalités qu'on y introduit » ou qu'elle explique, il n'en est pas qui soit plus nécessaire, comme expliquant davantage et comme pouvant seule expliquer l'accord des lois naturelles et des fins morales. Aucune idée, d'ailleurs, n'a plus victorieusement résisté à plus de critiques. « Dissoute sous une forme elle apparaît aussitôt sous une autre. »

La morale, au surplus, ne nous conduit pas à Dieu comme à une abstraction ou à une entité, à la conception idéale mais vide d'un Vacherot, à une hypothèse plausible sans plus. Du fait que l'idéal reflète nos aspirations, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus intérieur à notre être, de plus intime et de plus profond en lui, il apparaît, non pas comme une construction imaginative, mais comme une ouverture sur l'être même, comme une révélation, peut-on dire, de l'être de notre être, du fond ou nous puisons tous et qui est, en quelque sorte, plus réel en nous que nous-mêmes. La morale, qui est la plus haute expression de l'idéal, nous semble ainsi, comme étant au terme, se trouver à la racine de l'être avec tout ce qu'elle implique d'intelligence et d'amour. Elle nous paraît ne devoir sa suprématie qu'à titre de fond constitutif, d'expression, pour ainsi dire, de la réalité fonda-

Digitized by Google

mentale, de la réalité absolue d'où procèdent toutes choses. Pas plus qu'il n'est un pâle concept, le Dieu qu'implique la morale n'est pas un vague *substratum* sans qualités, la substance ou « être en soi » de Spinoza, le « nisus » de Renan ou de Marc-Aurèle. Principe de toute qualité, il est qualité pure, perfection, activité bonne, à qui — bien que nous n'ayons aucune idée adéquate de ce qu'il est — nous pouvons nous adresser comme à une personne, ainsi que le dit fort bien M. Le Roy, car il ne peut que posséder à un degré éminent, comme en étant l'origine, tout ce qu'il y a d'excellent en elle. L'essence de la morale est ainsi celle de l'être même. Elle nous amène à découvrir, sous le monde des phénomènes, une activité identique à celle de l'esprit. Pour ainsi dire plus vraie que la réalité sensible, elle témoigne d'une réalité suprême, d'un Être parfait, liberté absolue, d'où, pour reprendre une admirable expression de M. Bergson, tout « jaillit » et la morale même avec tout devenir.

Obligatoire, la morale se présente, d'ailleurs, à nous, non pas comme arbitraire, ainsi que Kant l'a trop envisagée sur le modèle d'une théologie toute scolastique, et encore moins à la manière d'un décret de police supérieure, mais sous les espèces d'une nécessité issue de l'être même. Le caractère d'impératif catégorique qu'elle prend tôt ou tard — quelque hypothétiques qu'en soient les premiers commandements — réclame un Absolu moral pour s'y rattacher, non certes comme à un souverain capricieux et fantasque, mais comme à la source de la nature humaine et de ses destinées, dont la loi morale est, en quelque sorte, l'avant-coureur et le guide. Aussi bien, — les néo-kantiens l'ont remarqué à la suite de Kant lui-même — la croyance au devoir ne va pas sans

Digitized by Google

impliquer la croyance à quelque chose d'éternel et de divin. De fait, la foi en Dieu est implicitement présente dans la plus humble de nos affirmations relatives à ce que nous devons faire. N'est-ce pas avouer, — qu'on le veuille ou non — que le fond des choses n'est pas indifférent au bien et au mal? Sous d'autres formes, la croyance au progrès n'est pas moins grosse de cette conviction que dans la morale se trouve le commencement et la fin, le principe et le terme, la racine et le pourquoi du monde.

D'autre part, si le devoir est un impératif absolu, si l'éducation de la personne morale se présente à nous comme la principale affaire, il est légitime d'en conclure que « le tout de la vie n'est pas ce que nous en voyons », comme le fait observer M. Ollé-Laprune; qu' « elle n'est pas resserrée dans les limites de la vie actuelle ». La suprématie de la morale, qu'exprime le caractère catégorique du devoir, nous induit à croire en l'immortalité, puisque, du moment qu'elle est reconnue pour l'essentiel, la perfection morale appelle toutes les autres et, conséquemment, le bonheur qu'elle ne peut entraîner à coup sûr — tant cela est d'expérience courante — que dans une vie renouvelée. Principe de l'être, la loi morale pourrait-elle ne pas correspondre au vœu de la nature qui est de persévérer dans l'être et d'atteindre le bonheur? Le devoir en est si bien la garantie que si l'immortalité n'était qu'une illusion — Guyau en fait la remarque — la morale perdrait, du coup, sa principale raison d'être.

La morale, enfin, épure la religion à ses progrès. Les dieux d'un peuple ne sont-ils pas l'expression de son état moral à un moment déterminé? Des peuplades cruelles, comme les Fidjiens, ont des dieux altérés de

Digitized by Google

sang. Chez les Orientaux, admirateurs du pouvoir, l'attribut essentiel de la divinité c'est la puissance mystérieuse et fatale. C'est la beauté pour un peuple aussi épris d'art que les Hellènes. L'idée de Dieu s'approfondit ou s'élève tout naturellement au fur et à mesure que l'idéal moral lui-même se purifie. Quand tous les autres exemples feraient défaut, les *Écritures* en porteraient témoignage qui vont de Jéhovah au Père Céleste, d'un Dieu vengeur au Dieu d'amour Comment en serait-il différemment si — outre que la révélation réclame elle-même une préparation morale — l'Absolu est nécessairement conçu sur le modèle de ce qui existe de plus relevé au monde, c'est-à-dire d'après l'idéal qu'on se forme de la perfection dans les diverses civilisations et aux différentes époques de l'histoire? S'il n'est pas exact de dire que l'homme objective, pour créer ses dieux, la morale qu'il trouve en lui, comme si la religion était purement imaginaire ou conventionnelle, — simple création de l'esprit — il est incontestable qu'elle y joue un grand rôle. I n'est pas usurpé, puisqu'elle est l'irréfragable lumière que nous possédons sur le divin, — sous réserve de son action — dans la conscience progressive que 'humanité en prend.

Aussi bien, la moralité nous conduit directement à Dieu. Elle nous en fait ressentir le besoin.

Plus nous en approchons, plus la perfection morale s'impose à nous, mais plus aussi elle nous apparaît lointaine et agrandie. Ses exigences augmentent, au vrai, de ce qu'on en réalise; elles croissent de nos efforts pour l'atteindre; elles se nourrissent de nos progrès et s'amplifient de nos conquêtes en une

Digitized by Google

ascension sans fin, qui prouve mieux que n'importe quoi, suivant le mot de Pascal, « que l'homme est fait pour l'infinité ». Aussi bien, « soupir indicible » caché au fond de nous selon *l'Imitation*, cette aspiration vers l'infini est le moteur de toute notre activité, en quelques futilités qu'elle se dépense et prétende se laisser absorber; il suffit de la fatigue du plaisir ou de l'avertissement du malheur pour nous dévoiler l'inanité des choses que nous estimions à tort nous satisfaire pleinement. Ne peut-on en retrouver les traces jusque dans la débauche ou l'ambition, dévoyée, il est vrai, mais s'exaspérant, en quelque sorte, à la médiocrité de ses fins? Sous les alluvions ou les surcharges qui en masquent les tendances véritables, l'action morale — c'est un fait — découvre la volonté profonde de l'homme, cette volonté qui le presse, sous peine de mort, de ne s'arrêter à rien de limité, fût-ce à l'art, à la science ou même au bien moral. La moralité, en même temps qu'elle nous suppose, nous révèle capables de l'infini. Comment, en effet, pourrait-on se développer moralement si l'on ne devinait dans son être cette capacité indéfinie d'action qui nous égale aux exigences illimitées du devoir; si l'on ne sentait en soi, avec le besoin de tendre plus haut, la force d'arriver au terme où aspire le désir? Par le fait, l'action morale nous rend, pour ainsi dire, conscients de notre immortalité. Elle reporte notre destination à l'infini, en Dieu même ou dans la perfection absolue, que pressent notre désir; félicité suprême qu'en nous y conduisant nous fait entrevoir la vertu. Qui pose le problème de l'immortalité n'en possède-t-il pas, d'ailleurs, déjà la solution par la force cachée d'une sorte d'argument ontologique, qui ne se fonde pas sur une dialectique d'idées, mais qui développe

Digitized by Google

simplement l'énergie actuelle et réelle du vouloir humain? A la lettre, la moralité éclaire le problème de notre destinée, qui est — M. Boutroux l'a souligné — la question fondamentale à laquelle tentent de répondre toutes les religions. En nous faisant assister à quelque chose qui se fait, je veux dire la personne, elle nous invite — s'il est vrai, suivant le P. Gratry, « que les tendances aboutissent » — à tenir la vie présente pour une préparation — à travers difficultés et épreuves — à une vie parfaite, dont elle ne serait que l'introduction et l'ébauche, image anticipée, en quelque sorte, d'une cité des esprits réunis dans l'amour. Elle nous convainc, pour tout dire, que le bien domine le monde, qu'il en est le terme final et, par conséquent, la clef. Toute fonction supposant un milieu auquel elle est adaptée, l'appétit de l'infini, — que manifeste la vertu — postule sa réalité sous forme d'Absolu moral. « Toute marée, s'écrie un héros de M. de Curel, dénonce au delà des nuages un astre vainqueur, l'incessante marée des âmes serait-elle seule à palpiter vers un ciel vide? » Aussi bien, c'est sous l'influence de la moralité qu'après avoir placé l'infini dans le fini, — ce qui est constitutif de l'idôlatrie — les religions l'ont pu, avec le christianisme, situer dans la perfection morale, conçue, non pas comme une fiction arbitrairement façonnée, mais comme une réalité toute vive, qui emprunte à notre action totale tout ce qu'il y a de certitude positive en elle.

Par ailleurs, par l'impossibilité où se trouve l'homme de se dérober à son aspiration jamais assouvie et, par suite, de se soustraire à la nécessité de vouloir, l'action morale ne manque pas de faire surgir dans sa conscience le sentiment que la volonté

Digitized by Google

n'est pas plus son principe qu'elle n'est sa fin. S'il doit, pour ainsi dire, « se faire », l'homme ne sait-il pas, alors qu'il y travaille, qu'il n'est ni son auteur, ni son maître? Sans doute il veut, mais, non plus qu'il ne veut la règle de sa volonté, il n'a pas voulu vouloir. Pas plus qu'il n'y a sa fin, il ne trouve en lui-même l'origine de son action : nous ne sommes pas à nous-mêmes notre propre cause. Ce n'est pas de nous, indubitablement, que nous tirons la lumière de notre pensée ni l'efficacité de notre action, mais d'une énergie qui est infuse au fond de notre conscience, d'une puissance qui est nous sans être de nous et qui fournit, à tout moment de notre développement moral, ce qu'il lui faut de force et de clarté. Contingente, notre existence suppose le nécessaire; orientée vers l'infini, elle vient de lui; dirigée vers l'Absolu moral, elle y prend sa source. Effectivement, l'action n'aspire à l'infini que parce qu'il y a en elle quelque chose qu'elle ne peut comprendre et égaler, — si ce que nous voulons réellement ce n'est pas ce qui est en nous déjà réalisé, mais ce qui nous dépasse et nous commande. La sensualité humaine n'est tout juste insatiable que parce qu'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure aux sens, sans laquelle ni l'effort moral ne trouve sa raison d'être, ni l'idéal son infinitude. Se sentir vivre, n'est-ce pas comme le disait Guyau, se sentir en quelque sorte infini, confirmant en cela Aristote qui professait qu'il y a dans l'homme une vie meilleure que de l'homme et que quelque chose de divin habite en lui? Immanent en nous, ce principe est au centre de tout, si rien de ce qui est ne s'explique sans lui, ainsi que nous le pouvons inférer de notre personnelle expérience. Réalité profonde, il est ce sans quoi rien ne serait : vie

Digitized by Google

incessante, action, liberté. Essentiellement créateur, l'Absolu n'attire le monde que parce qu'il le produit; il n'en est le terme que parce qu'il en décide, s'il est vrai que nous le retrouvons au commencement en le cherchant à la fin, puisque aussi bien nous ne l'y cherchons que pour le posséder au début. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » Cela est profondément vrai. C'est sous cet angle que, de même que la contingence, l'ordre et, peut-on dire, le progrès du monde nous sont garants de ce qui le déborde de toutes parts. La finalité ne nous révèle-t-elle pas dans ce qui se meut une source de puissance et de sagesse? « Tous les êtres, écrit M. Bergson, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique. » C'est l'impulsion — non pas antérieure à nous mais contemporaine à tous, donc continue, — d'un être qui n'est pas moins, mais plus que les créatures, s'il est vrai qu'il doit y avoir plus dans la cause que dans l'effet. Comment trouver le fondement de notre existence personnelle dans ce que nous pensons sous une forme inférieure à nous : catégorie logique, principe abstrait, voire substance universelle ou force cosmique? Que les mystiques l'aient toujours défini par une négation, ce n'est pas qu'ils le conçoivent comme rien mais comme infiniment au-dessus de tout. S'ils vont jusqu'à soutenir que, pour autant qu'on attribue l'existence aux choses de ce monde, Dieu n'existe pas, c'est en ce sens qu'il n'est pas moins mais incomparablement plus qu'elles. « Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo », proclame saint Augustin. « Dieu n'est Dieu, c'est-à-

Digitized by Google

dire premier principe et suprême source, qu'à la condition d'être pensé comme antérieur et supérieur à toutes les déterminations discursives, ineffable par conséquent et inconceptuel », dit M. Le Roy. « Au regard des autres êtres, il est comme rien, écrit Boehme, parce qu'il ne peut être compris par aucun d'entre eux. » Essence non pas logique ou mathématique mais qualitative, ainsi que, d'autre part, l'a démontré M. Bergson, l'Absolu se révèle, en définitive, très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Au début et à la fin, à la lettre il nous enveloppe; de sorte qu'il faut dire avec le P. Laberthonnière que nous vivons et agissons en lui, tout autant qu'il vit et agit en nous, sans que cependant il se confonde avec nous, ce qui équivaudrait à le nier ou à nous nier nous-mêmes. Ame du monde individuelle et concrète, comme le dit Royce le grand métaphysicien américain, il est le Dieu bon, le Dieu vivant, qu'on peut adorer, qu'on peut prier : Providence en un mot, qui, pour avoir besoin du concours des créatures, — s'il est vrai que nous recevons l'aide de Dieu de notre requête même — n'en intervient pas moins dans les affaires de ce monde. Aussi bien, le besoin religieux exige expressément — William James le conclut de sa longue enquête — que le moi fasse « partie de quelque chose de plus grand que lui mais de même nature, de quelque chose qui agit dans l'univers et qui peut lui venir en aide ». A son plus haut degré d'expression, il implique un Dieu personnel, c'est-à-dire un Dieu qu'on peut traiter et qui agit comme une personne, un Dieu qu'on peut aimer et qui nous aime, le Dieu du christianisme : « Seigneur, s'écrie l'auteur de *l'Imitation*, n'es-tu pas un Dieu plein d'une immense miséricorde? Suis-je jamais

Digitized by Google

bien loin de toi? Suis-je jamais mal près de toi? J'aime mieux être pauvre pour l'amour de toi que riche sans toi. Plutôt avec toi errer sur la terre que sans toi posséder le ciel! Là où tu es, là est le ciel; la mort et l'enfer là où tu n'es pas... tu es mon espoir, ma confiance, mon consolateur fidèle. » S'il y a un panthéisme obligé, en ce sens que tout vit en Dieu, le panthéisme absolu — qui n'est pas celui du bouddhisme, s'il y entre déjà quelque élément de personnalité, — détruit toute religion comme effaçant toute distinction entre l'homme et son principe, ce qui revient à lui dénier la personnalité. Le sentiment religieux ne saurait en effet se borner à admettre l'existence d'une énergie ou d'une infinité d'énergies éternelles. Il a besoin de croire à un rapport quelconque entre cette énergie et la moralité humaine, entre sa direction et les tendances qui nous portent à faire le bien, à une communication de personne à personne et, par suite, à une réelle distinction entre elle et nous. En dépit de M. Hébert, qui soutient cette thèse renouvelée de Vacherot dans son ouvrage sur *le Divin*, la notion abstraite du parfait ne suffit ni à faire naître, ni à faire subsister la vie religieuse. Pour vivre cette vie, il est indispensable que le Divin réponde aux besoins qu'elle en a, ce qui est impossible si l'esprit ne le considère pas comme une réalité « sub specie conscientiæ ». Comment cela se pourrait-il s'il se croit obligé de lui refuser la personnalité pour ne le considérer ni plus ni moins qu'une abstraction? « Fait-on Dieu impersonnel, écrivit un jour Renan, la conscience proteste, car nous ne concevons l'existence que sous forme personnelle et dire que Dieu est impersonnel c'est dire, selon notre manière de penser, qu'il n'existe pas. » La critique idéaliste ne nous

Digitized by Google

permettant de voir, comme le fait observer M. Pillon, sous les qualités primaires et secondaires, dont notre sensibilité revêt la matière, que des sujets conscients à des degrés divers, l'existence réelle du divin est incompatible avec l'impersonnalité.

Il y a plus. Qu'elle le suppose ou qu'elle l'appelle, la moralité ne nous conduit pas seulement à Dieu comme à « l'unique nécessaire », elle nous en donne l'expérience, cette expérience proprement religieuse que William James a étudiée. « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » La moralité nous y prépare, en ce sens qu'elle nous débarrasse des passions, des intérêts, des égoïsmes qui, par le retentissement qu'ils ont sur l'esprit, obscurcissent sa vue dans les choses de l'âme et nous empêchent, en conséquence, de ressentir le contact de la divinité, la « touche de Dieu », pourrait-on dire. Si la sainteté, qui est la moralité à son plus haut degré d'élévation, n'est pas nécessaire pour la discerner, si la vertu même n'est pas indispensable, cette impression ne peut être ressentie que par les âmes de bonne volonté, par les âmes déjà vertueuses en quelque façon. Tout homme, en effet, y est rebelle chez qui le sens moral est assez profondément oblitéré. Aussi bien, il y a incapacité pour lui d'éprouver le vrai sentiment religieux, s'il est plus enclin qu'un autre à la superstition ou à l'idolâtrie. C'est parce qu'elles purifient l'âme et contribuent — à l'instar de la moralité — à la détacher du provisoire, que la satiété et la douleur nous mettent sur les voies de cette intuition du divin que les mystiques chrétiens ont éprouvée au plus haut point. Tout de même que la vertu, elles nous prédisposent à en recevoir la

Digitized by Google

révélation, qui ne doit pas être confondue, ainsi que le fait Guyau, avec l'inférence ou l'induction, s'il est vrai qu'elle fait, en quelque sorte, « tomber la barrière entre notre âme et l'Absolu ». « Dans la vision en Dieu, écrit Plotin, ce qui voit n'est plus la raison, mais quelque chose d'antérieur et de supérieur à la raison comme aussi ce qui est vu. » Toutefois, il n'est pas nécessaire d'atteindre à l'extase — à cet état où l'homme est plus grand et plus profond que l'homme — pour sentir dans la pénombre de notre être un moi plus foncier, plus puissant et plus réel, « le cœur de notre cœur, l'âme de notre âme », dit Emerson. Ce sentiment d'une réalité absolue située par delà les phénomènes a, du reste, fort bien été expliqué par William James. « Imaginons, dit-il, un barreau de fer qui serait doué d'une conscience magnétique, sans aucune sensation tactile ou visuelle, sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui; ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances. Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action ferait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être. » Il n'y a rien là de matériel et c'est ce que veut dire Eckhardt quand il parle, avec beaucoup de mystiques, du « désert silencieux de la divinité ». Vague et discontinue, M. Bergson a comparé cette intuition à une lampe presque éteinte qui ne se ranimerait que de loin en loin, pour quelques instants à peine, mais qui se ranime là où un intérêt vital est en jeu. « Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous

Digitized by Google

occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et, peut-être aussi, sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse notre intelligence. »

Et qu'on ne dise pas que ce sentiment n'est qu'une illusion, un rêve! L'objectivité de ces expériences nous est prouvée par le fait qu'au contraire des rêves et des hallucinations, qui ne supportent que rarement cette épreuve, elle se maintiennent au contact des réalités objectives, au point qu'il est impossible à une âme qui les a expérimentées de douter, à en croire sainte Thérèse, « qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle ». « L'évidence du contact, affirme Secrétan, prévaut sur tous les raisonnements, sur tous les spectacles, sur toutes les fautes. » Il s'agit là d'une certitude, qui n'est ni sensible, ni logique, mais morale, et qui repose sur le sentiment d'une présence. « Je sais qu'il est, ajoute Secrétan, de Dieu, parce que je sais que j'en suis aimé; je ne subsiste que par cet amour. » D'autre part, l'intuition religieuse n'est forte, ordinairement, que pour les âmes qui ont atteint un haut degré de moralité, ce qui est une indiscutable garantie, si la vertu est bien dans le « sens de la vie ». « Tous les hommes qui sont parvenus à une haute sainteté, écrit le Dr W. R. Inge, ont acquis la conviction inébranlable reposant non sur le raisonnement, mais sur l'expérience immédiate, que Dieu est un esprit avec lequel l'esprit humain peut entrer en relation. » Enfin, — sans compter que les délices goûtées par les mystiques semblent dépasser toutes les joies de la conscience morale — quand elle est vraiment intense, l'expérience religieuse décide de la vie. Cependant qu'elle fait reconnaître à l'âme com-

Digitized by Google

bien sont viles, insignifiantes et, en quelque sorte, impropres, les expressions dont on se sert pour discourir des choses divines, elle l'embrase d'amour : d'un amour qui se complaît dans le sacrifice. Elle lui communique ce qu'on a appelé la « folie de la croix ». « On a peine à ajouter foi, observe sainte Thérèse, aux changements que l'on remarque dans les personnes que Dieu favorise de grâces si extraordinaires. Au lieu qu'elles étaient auparavant lâches et faibles, on les voit devenir en un moment si ferventes et si courageuses que, ne se contentant pas d'être à Dieu d'une manière ordinaire, il n'y a rien de si difficile qu'elles ne soient prêtes à entreprendre pour son service. » L'intuition divine les remplit d'ardeur pour la vertu. Saint Jean de la Croix lui aussi en porte témoignage : « Quelques-unes de ces connaissances et de ces touches intérieures que Dieu répand dans l'âme l'enrichissent de telle sorte qu'une seule suffit, non seulement pour la délivrer des imperfections qu'elle n'avait pu vaincre dans le cours de sa vie, mais aussi pour l'orner des vertus chrétiennes et des dons divins. » Quelle meilleure preuve veut-on, en dehors de la conviction inébranlable engendrée par elles, de la vérité de ces intuitions que cette fécondité chez ceux qui en ont bénéficié avec quelque privilège? « Si Dieu, écrit William James, n'était que le contenu subjectif de l'expérience religieuse, l'affirmation de son existence ne serait pas une hypothèse assez féconde pour légitimer la paix intérieure et l'absolue confiance de l'âme religieuse. » Les pragmatistes ont raison. Les objections du matérialisme médical qui dénie toute portée aux états mystiques, sous prétexte qu'ils se produisent le plus souvent dans des conditions nettement pathologiques, ne prouvent pas plus

Digitized by Google

contre leur origine que contre leur valeur. Bons si les effets en sont heureux, — personne ne le niera — les symptômes névropathiques, dont ils sont souvent accompagnés, ne suffisent pas à mettre en doute leur divine provenance, si, outre qu'ils font parfois défaut, ils ont tournure de concomitants bien plus que de causes. Rien n'indique que les états mystiques en soient les produits. Aussi bien, c'est sur l'intuition du divin, plus ou moins mélangée d'éléments humains, de constructions imaginatives, et enfin sur la révélation, qui en ressortit, — puisque l'intuition religieuse n'est pas exclusive de l'action de Dieu et de son action spéciale en certaines occasions — que prétendent s'appuyer les religions.

Si le détachement que produit la vertu est éminemment favorable à l'expérience religieuse, au point que les yoghis dans l'Inde et les çoufis en Perse s'y préparent méthodiquement par le moyen du renoncement, en arrachant de leur âme les passions violentes, — ainsi que le recommandait Gazali — il n'en résulte pas, néanmoins, que les gens pour qui cette expérience est lettre morte soient indubitablement immoraux, que cette indigence soit l'effet d'un défaut de vertu. Des personnes très avancées en perfection — tout de même que de véritables croyants — peuvent ne jamais discerner l'intuition du divin qui est plus ou moins présente à tout homme, être surpassées en cela par des gens moins parfaits. Effectivement, s'il est exact de dire que la vérité « éclaire tout homme venant en ce monde », il faut encore, pour la percevoir, non seulement une certaine dose de moralité mais un effort d'esprit qui nous débarrasse de tous les préjugés, de toutes les préventions et de toutes les habitudes intellectuelles qui l'encombrent et l'obscur-

Digitized by Google

cissent. En matière religieuse, comme dans toutes les autres du reste, — bien qu'à un moindre degré — il faut, pour éclaircir sa vue, plus que de la probité scientifique : de l'humilité intellectuelle. Un acte d'abandon à la vérité est nécessaire; il est indispensable, comme l'a fort bien montré Bossuet dans le traité qu'il lui a consacré, de vouloir expressément se laisser faire par elle. Il faut, en d'autres termes, savoir se départir de ses notions, de ses idées, même les plus légitimes, — ce que Pascal entendait par « s'abêtir » — pour en revenir à l'expérience immédiate, à cette expérience qui est requise par M. Bergson. « Voulez-vous, dit saint Augustin, saisir la vérité et la rendre vôtre? Ne prenez pas une voie différente de celle qui a été justifiée par Dieu à qui la faiblesse de nos forces est connue. Or la première voie est l'humilité, la seconde est l'humilité, la troisième est l'humilité. Et aussi longtemps que vous m'interrogerez je répondrai la même chose. » Pour reconnaître la touche divine, la bonne volonté est nécessaire; donc, à défaut de vertu déclarée, un indiscutable levain de moralité, si cette bonne volonté même peut faire défaut aux âmes les plus droites.

Bien plus, à moins d'être éclatante comme dans certaines expériences mystiques — et nous venons de voir tout ce qu'elles réclament de volonté antécédente, de volonté morale, — ou foudroyante comme dans les conversions subites, celle de saint Paul par exemple, on peut éprouver le sentiment de la présence de Dieu et ne pas y adhérer, ne pas donner son « assentiment », ne pas avoir foi ou confiance en lui et, pour y manquer, en arriver à le perdre, cependant qu'on peut croire, — en raison des nécessités de notre nature, pour des motifs métaphysiques, histo-

Digitized by Google

riques ou de tradition, — sans avoir jamais distingué sa présence. Quelle que soit son origine, — Newman l'a magnifiquement mis en lumière dans sa *Grammaire de l'Assentiment* — la foi en Dieu exige notre consentement. Il faut la vouloir. Ce n'est pas inconsidérément que saint Justin, Origène et saint Cyrille d'Alexandrie proclament la liberté de la foi; que saint Augustin demande que par décision libre on maintienne et renouvelle en soi l'amour de la vérité, alors que saint Thierry la pose comme une chose vivante et agissante. Ceci explique comment bien des gens ne « croient » pas qui, cependant sont vertueux et départis de tout orgueil intellectuel. Ils ont, plus ou moins confusément, éprouvé la présence divine ou, tout au moins, le besoin de Dieu en leur cœur, — sans parler des autres motifs — mais ils ne croient pas expressément à cause de l'hésitation qu'ils mettent à se décider, de la peur qu'ils ont, pour ainsi dire, de « franchir le pas » et d'opter. Il est vrai que, pour ne pas confesser la foi en Dieu, il en est qui sont plus proches de lui que tous ceux-là qui s'en réclament sans rien faire pour s'en rapprocher. En voulant le meilleur ce n'est pas un bien particulier qu'ils poursuivent, mais lui-même. Il existe dans le monde, enseigne le *Saint* de M. Fogazzaro, des hommes qui croient ne pas croire en Dieu; et quand la maladie et la mort entrent dans leur maison, ils disent : « C'est la loi, c'est la nature, c'est l'ordre de l'univers. Courbons donc la tête, acceptons sans murmurer, poursuivons l'accomplissement de notre devoir. » Eh bien! prenez garde, déclare-t-il, que ces hommes-là ne passent avant vous dans le royaume des cieux, — ce qui ne veut pas dire qu'avec l'acte le mérite et le profit de la volonté, qui se donne à

Digitized by Google

Dieu et consomme l'union avec lui, ne leur fasse défaut.

Aussi bien, — on ne saurait trop y insister — la foi est un acte véritable, un acte de moralité encore, peut-on dire, qui demande à être constamment renouvelé. Pour s'épanouir dans la vérité, il est obligatoire, non seulement de vouloir, mais de se donner, de se donner sans cesse, de se donner toujours plus profondément et plus largement. C'est, à la lettre, en aimant qu'on trouve Dieu. « Il se donne, dit avec profondeur le P. Laberthonnière, mais il faut que nous le trouvions et pour le trouver il faut que nous le cherchions, et c'est toujours à recommencer car nous ne le trouvons pas une fois pour toutes. »

Et ceci n'est pas du fidéisme, comme on en a accusé Newman et ceux qui se sont inspirés de lui. Aussi bien, il ne s'agit pas d'un consentement en l'air accordé sans preuves, arbitrairement, capricieusement même, parce que tel est notre bon plaisir, mais en confirmation de l'évidence intérieure et des motifs — ce qui n'exclut pas les autres — que nous fournit la raison réfléchissant sur la pratique, si, livrée à elle seule, elle ne réussit pas plus à prouver qu'à nier l'existence de Dieu, ainsi que le reconnaît fort justement M. Le Dantec dans cet ouvrage admirable de sincérité qu'est son livre sur *l'Athéisme*. Toute foi véritablement assise ne peut se passer de ces « preuves internes » dont parle Huysmans et qui le convertirent.

Que maintenant cette foi, qui n'est pas plus simple volition ou aspiration vague que froid constat, mais don de tout l'être, éclaire à son tour notre intelligence; que la possession de Dieu, d'abord ressentie comme anonyme, soit, en retour, connue et pénétrée par les lumières de la foi, il n'y a rien là que de normal si elle

Digitized by Google

est essentiellement vie, union et commerce avec lui. Les Pères de l'Église ne sont-ils pas, unanimement, de cet avis que la liberté par laquelle on devient croyant donne l'aptitude à bien comprendre?

Acte moral, par excellence, parce qu'elle est avant tout amour, la religion achève donc la moralité qui s'y épanouit et s'y concentre. La vertu y trouve sa fin et comme son apothéose; le résumé, en quelque sorte, et l'aboutissement de toutes ses démarches; la conclusion à tous ses efforts; le terme à toutes ses aspirations, au point qu'on peut avancer, sans crainte d'exagération, que tout homme vraiment moral et sincère tend, plus ou moins implicitement, à croire en Dieu : qu'il est amené au bord de la foi. Le sentiment religieux ne devient-il pas particulièrement éclatant dans la sainteté, qui, expression d'une très haute vertu, l'est, du même coup, d'une foi très vive et signalée par des miracles, — à telles enseignes que l'Église catholique en a fait une de ses exigences en vue de la canonisation — c'est-à-dire en communication particulièrement intime avec Dieu? En nous développant nous-mêmes, nous n'éprouvons pas seulement la nécessité de concevoir un terme supérieur à notre pensée et à notre action, nous rejoignons la « surâme », ainsi que l'appelle Emerson : nous trouvons Dieu. Aussi bien, l'absence de religion dénote, d'après M. Ribot, « une lacune de la vie affective ». Elle est, de fait, la vie dans sa plénitude; non seulement vie spéculative, ce qui équivaudrait à la confondre avec la métaphysique, mais vie intégrale. Elle soulève l'homme, pour ainsi dire, au-dessus de sa vie, au-dessus de la vie ordinaire, pour l'éveiller à une vie

Digitized by Google

supérieure « où, suivant Maine de Biran, l'âme ne fait que sentir d'une manière ineffable et où elle est sans effort dans l'état le plus parfait que comporte la nature ». « A en juger par ce que j'éprouve, écrit-il, et ne considérant que le fait psychologique seulement, il me semble qu'il y a en moi un sens supérieur et comme une face de mon âme qui se tourne par moments vers un ordre de choses ou d'idées supérieur à tout ce qui est relatif à la vie vulgaire, à tout ce qui tient aux intérêts du monde et occupe exclusivement les hommes. J'ai alors le sentiment intime, la vraie suggestion de certaines vérités qui se rapportent à un ordre invisible, à un mode d'existence meilleur et tout autre que celui où nous sommes. » Il semble que dans cet état d'où s'échappe naturellement la prière, ce « soliloque d'une âme remplie d'allégresse », l'homme contemple les dons de la vie du haut de la suprême éminence où il puisse atteindre. La religion achève ainsi, non seulement la moralité, mais, par elle, la vie tout entière. Elle l'achève dans l'amour et par l'amour, si elle n'est trait d'union entre les hommes — ainsi qu'il appert de son étymologie — que parce qu'elle est essentiellement amour, l'amour peut-on dire du souverain Amour.

II. — La Morale devant la Religion.

Par contre-partie, la religion est un ferment de moralité.

Sans doute, tout de même qu'on peut être areligieux, voire irréligieux ou athée, et parfumé de l'odeur de toutes les vertus, une âme religieuse n'est pas bonne nécessairement et comme de soi-même, sans appli-

Digitized by Google

cation de sa part. Toutefois, outre qu'on n'est guère religieux, dans toute la force du terme, si, par voie non seulement de préparation mais de conséquence, l'on n'est moral en quelque façon; si l'on ne fait, pour le moins, un incessant effort afin de le devenir davantage, il est avéré que, s'il achève la moralité, le sentiment religieux lui confère à la fois force et résistance, qu'il la protège contre les dissolutions et régressions auxquelles elle est sujette quand elle est abandonnée à elle-même.

De fait, le véritable sentiment religieux implique la moralité, à titre non seulement de moyen, mais de conclusion. La sainteté, qui ne va pas sans une vie religieuse intense, ne procède pas seulement de la vertu : elle la commande. Si elle peut porter au fanatisme, à des excentricités ou à des excès de tous genres par manque d'équilibre dans les facultés; si elle peut, par inintelligence ou défaut de volonté, prêter aux mortifications outrées d'un Suso, à la passivité d'une Marie Alacoque, la sainteté n'en est pas moins la source de toutes les vertus. Le saint qui atteint au maximum de religiosité, peut-on dire, est aussi celui qui parvient aux sommets de la moralité. Vraiment « sel de la terre », il n'est pas impeccable assurément, mais il est de tous les hommes le plus dénué d'égoïsme; il aime ses semblables, se dévoue pour eux et s'enchante des sacrifices qu'il leur fait, la vertu lui est facile : il abonde en impulsions généreuses. Dans la sainteté, l'âme humaine arrive, véritablement, à un état fixe et invincible d'héroïsme d'où elle exécute, sans conteste, ses plus grandes choses, cependant que « les bonnes dispositions qu'une vision, une voix du ciel ou quelque autre faveur divine, laisse après elle sont,

Digitized by Google

suivant James, les seules garanties de leur source ». Religieuses, elles se distinguent par l'excellence de leurs effets. « Je voyais clairement, note sainte Thérèse, qu'après chacune de mes visions j'étais meilleure, et cela d'une façon durable. » La régénération par la vie religieuse est telle que, de l'aveu de James, tout se passe réellement comme si « une force supramondaine agissait directement sur le monde de l'expérience humaine »; comme si, en d'autres termes, ce que les théologiens appellent la grâce opérait. C'en est le meilleur garant. En réalité, toute conversion est aussi morale que religieuse. Il n'y en a pas qui ne soit, comme le mot l'indique, le point de départ d'une vie renouvelée, d'une vie purifiée et relativement intrépide où se manifestent de nouvelles énergies et de nouvelles vertus. Mort au monde pour revivre à Dieu, le converti renaît à la vie morale.

Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que le sentiment religieux arrive à ce degré pour qu'il fasse porter leurs fruits aux aspirations morales. De l'amour de Dieu découle, pour ainsi dire, la vertu. Rien d'étonnant à cela si cet amour est celui de la perfection absolue, de la moralité en son principe. Qui aime vraiment Dieu ne peut qu'être affranchi de tout ce qui est égoïsme, retour sur soi et concupiscence : il ne saurait faire tenir à l'accessoire la place du principal. Aimer Dieu, qui est amour, implique tellement la charité que, s'il est vrai de dire qu'il faut aimer Dieu dans les autres hommes, il ne l'est pas moins de reconnaître qu'on ne les aime pleinement qu'en Dieu. C'est ce qui fait que la véritable religion est l'une des sources principales de la tendresse humaine. Une fois uni à Dieu, l'amour se répand avec égalité sur tous les hommes. « La vraie originalité de la littérature

Digitized by Google

chrétienne, écrit Guyau, c'est qu'on y trouve pour la première fois l'accent sincère et profond de l'amour. » De fait, les religions sont essentiellement des associations, des églises ou assemblées. Le christianisme n'a-t-il pas, pour sa part, abouti à la notion d'une église universelle, d'abord militante, puis triomphante ou souffrante, unie dans l'amour? Aussi bien, s'il est odieux de concevoir la religion comme une police et, plus encore, comme une police pour le peuple, — ce qui la rabaisse au-dessous d'elle-même en la privant de toute signification et, par suite, de toute vertu — il est incontestable qu'elle est le meilleur ciment des sociétés, dont le faux individualisme, l'amour de soi, l'oubli et le dédain des autres, sont les plus sûrs périls. C'est parce qu'elle nous relie à tous les hommes, aux morts comme aux vivants, dans l'amour du Père commun; c'est parce qu'elle consacre, en d'autres termes, la communion universelle en Dieu sous les espèces de l'éternité, « sub specie æternitatis », que la religion chrétienne est éminemment « sociale ».

Ce n'est pas tout. La raison ne suffit pas à nous rendre moraux : « Video meliora proboque, deteriora sequor. » « Il est, de l'aveu de Stuart Mill, d'un précieux secours de concevoir par l'imagination un Être moralement parfait et de prendre l'approbation de cet Être comme le type auquel nous devons comparer et sur lequel nous devons régler notre caractère et notre vie. » Cela donne de l'assurance et comme du ton à la moralité. En consolidant notre croyance à l'idéal, en nous assurant qu'il n'est ni un rêve, ni une illusion, la foi en Dieu le rend efficace. Elle est, selon Taine, « ce poids surajouté qui fixe la volonté instable ». En vain dira-t-on que nous devons garder le culte de l'idéal alors même que

Digitized by Google

nous ne réussirions pas à le fonder sur un credo métaphysique, sous prétexte qu'en travaillant au mieux nous sommes certains de le réaliser. Comment faire effort si l'on sait sacrifier à une chimère? Comment la négation pourra-t-elle inspirer l'immolation du réel, cette immolation sans laquelle il n'y a pas de morale? Quoi qu'on dise, c'est, comme le voit très bien M. Cresson, de la manière dont on conçoit le fond métaphysique des choses que dépend la manière dont on s'oblige soi-même d'agir. Notre conduite ne s'organise qu'en s'éclairant à une idée totale, qu'en entrevoyant, sous la forme d'une fin ultime à atteindre, la raison dernière de son propre progrès.

Et puis, malgré que l'espoir ou la crainte des sanctions supra-terrestres ne soit pas, pour le croyant sincère, un calcul bassement intéressé, — si elles consistent pour lui dans l'amour donné et reçu ou refusé et rejeté — quelle force ne communique pas à la moralité la béatitude entrevue! N'est-ce pas en prévision des joies de l'amour infini que des milliers de martyrs soutinrent avec sérénité les plus affreux supplices? On a beau prétendre que de telles perspectives rabaissent la morale. Outre qu'on ne le voit guère, si le bonheur éternel consiste dans l'amour, l'homme est homme et cette considération ne peut que lui être d'un grand secours. Quel excitant n'est-ce pas à l'effort que la conviction que la vie ne se termine pas avec la désagrégation du corps! La foi en sa destination sacrée a fait accomplir à l'homme une partie des plus grandes choses qu'il ait effectuées. Les plus beaux actes de charité, de dévouement, de confiance et de courage, ont été, le plus souvent, inspirés par un idéal religieux. Par contre, on ne doit mettre sur le compte de la piété

Digitized by Google

aucun des méfaits que l'on a commis et que l'on commet encore en son nom. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle est souvent trop faible pour résister au déchaînement des passions brutales et qu'elle leur fournit d'hypocrites quiétudes : elle n'est pas responsable d'une foule de crimes historiques dont on l'a voulu charger.

La religion ne soutient pas seulement la moralité. Par son intermédiaire, elle donne à la vie un sens et un prix, s'il est vrai que celle-ci ne prend de valeur que du jour où en surgit une conception qui lui est supérieure. Par le fait qu'elle empêche que nos efforts et nos actes ne nous paraissent provisoires et vains, elle leur confère une valeur infinie. Bien plus, en assignant à l'existence présente un but qui — expérience faite de ce quelle offre de plus pénible — ne laisse pas regretter tous les sacrifices et tous les efforts que l'on fait pour la rendre bonne, la religion nous est garante de sa foncière excellence. Pour qui est convaincu que le monde visible n'est qu'une partie d'un univers invisible et spirituel d'où lui vient toute sa valeur et que la fin de l'homme est l'union intime et harmonieuse avec lui, il est incontestable qu'une incomparable saveur s'ajoute à la vie, sans compter qu'avec Dieu au principe chacun n'est plus isolé dans l'humanité, ni l'humanité dans la nature qu'elle domine. Qui sait, dans cette conception, si notre humble labeur, si la tâche bien accomplie ne peut pas aider Dieu lui-même à travailler plus efficacement aux destinées de l'univers? Être en harmonie avec les décrets de l'auteur de ce monde, c'est, en vérité, coopérer avec lui.

Digitized by Google

La religion ne se borne pas à conférer un sens à la vie : elle y dépose un ferment. Dieu trouvé transpose et grandit littéralement notre conduite. La foi introduit dans l'âme une continuité paisible et une vivante synthèse : elle subordonne nos tendances les unes aux autres suivant leur ordre de valeur. Elle va ainsi dans le sens de son progrès. « Elle y détermine, écrit M. Bazaillas, une cristallisation non pas seulement fixe mais vive, non pas de glace mais de feu, une cristallisation active, lumineuse et enflammée. » De là, cette sécurité, cette paix intérieure qu'elle provoque et que manifestent au dehors les effusions de la charité. La raideur et, par suite, la tendance constante à l'affaissement, qu'on rencontre dans l'effort moral, disparaît de notre âme avec le sentiment religieux. Il illumine la vie d'un éclat révélateur qui se suffit à lui-même et qu'on ne peut expliquer par rien d'autre. Il nous rend aisés les sacrifices inévitables, jusqu'à nous y faire trouver le bonheur. En nous détachant des biens qui ne valent pas la peine d'absorber toute notre attention; en les remettant à leur juste place, l'amour divin nous communique une quiétude contre laquelle les choses de ce monde sont impuissantes à prévaloir. De fait, la conversion religieuse transforme pour toujours la plus intolérable des angoisses en un bonheur profond et durable. Et, en effet, de quoi un chrétien — je dis chrétien parce que sa religion est, de toutes, la plus parfaite — de quoi serait-il troublé? Alors même qu'il perd les siens, qui est le plus grand malheur qui lui puisse arriver, il conserve l'espoir de les retrouver purifiés et agrandis. Que craindrait-il donc? La mort, pour lui, n'est qu'un passage à une vie transfigurée plus proche de l'absolue perfection. Rien plus que

Digitized by Google

cela n'est générateur de force, c'est-à-dire de courage dans la lutte et de patience dans l'épreuve. Le véritable croyant est invincible. En lui mettant au cœur l'enthousiasme qu'engendre l'espérance, en lui donnant la certitude de la présence et du secours divins, la foi lui permet de tout entreprendre de ce qui lui paraît juste. Elle lui est, en outre, un gage de réussite par l'influx d'énergie spirituelle dont elle est le véhicule et qui, rien que par son action, peut modifier d'une manière sensible aussi bien les phénomènes matériels que ceux de l'âme. « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, affirme Jésus, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi et transplante-toi au milieu de la mer; et il vous obéirait. » Les adeptes de la « mind cure » et de la « christian science » ne considèrent-ils pas la confiance en Dieu comme le meilleur agent de guérison?

Aussi bien, nous donner à Dieu n'est pas du tout nous annihiler comme d'aucuns l'imaginent. Si ce fut l'aventure de quelques saints, ce n'est pas à cause, mais malgré leur sainteté, que cela leur arriva : en raison de la médiocrité de leur caractère. Nous donner à Dieu, c'est, au contraire, le moyen pour nous de devenir de plus en plus des personnes. Loin de supprimer l'homme, le mysticisme le surélève dans la mesure même où le permettent ses qualités naturelles, ainsi qu'il ressort de la biographie de sainte Thérèse, de sainte Catherine de Sienne et de saint Ignace de Loyola, qui puisèrent leur lumière et leur indomptable vaillance dans une vie d'union avec Dieu. Bien qu'elle domine et imprègne la vie humaine, la religion, en effet, ne l'absorbe pas. C'est avec raison que Tolstoï l'appelle « ce qui fait vivre les hommes ». Le sentiment religieux s'épanouit tout naturellement

Digitized by Google

dans la pratique; la contemplation engendre l'action. De fait, malgré l'ancienne opposition entre la foi et les œuvres, il n'y a pas de foi puissante sans les œuvres, pas plus qu'il n'y a de vrai génie stérile, ni de vraie bonté inactive. « Si Jésus, écrit Guyau, préférait Marie immobile à ses pieds à Marthe s'agitant dans la maison, c'est que sans doute il pressentait dans la première un trésor d'énergie morale se réservant en quelque sorte pour les grands dévouements. » Il ne faudrait pas croire, d'autre part, que la certitude du progrès, en s'introduisant dans l'ordre du devenir, ait pour conclusion l'obéissance passive. Bien que l'intervention de Dieu ou seulement son existence garantisse leur triomphe, la vertu, non plus que la vérité ou la beauté, ne sont pas toutes faites : elles se font avec nous et par nous; elles ne se font pas sans nous.

Il n'est pas moins faux de penser qu'en nous détachant des biens de ce monde la religion nous incite à les mépriser, ainsi que ce fut le parti extrême de quelques ascètes. Non; si la religion nous détache de ces biens, en ce sens qu'elle nous interdit de nous y attacher ou de leur accorder une importance exclusive, — ce que l'ascétisme illustra — elle ne nous empêche nullement d'en faire estime et usage. Elle n'implique nullement que nous en fassions fi. C'est une religion, à coup sûr, inintelligente ou incomplète qui répugne aux lettres, aux sciences, aux arts et à l'industrie, s'il est vrai que, tout de même qu'on ne fait les affaires des hommes qu'en faisant celles de Dieu, on ne fait les affaires de Dieu qu'en faisant celles des hommes. La perfection religieuse, que réalise la perfection chrétienne, ne consiste pas à déserter le monde, mais à le cultiver, à l'amener au

Digitized by Google

bien et, finalement, à le rapprocher de Dieu, si, en un sens, ce fut le parti même des anachorètes, puisque aussi bien on peut s'y consacrer de plusieurs façons. Les grands mystiques, — ceux chez qui l'intelligence et la volonté vont de pair avec la foi — ne sont dégoûtés ni des faits ni de l'action : ils n'ont pas l'esprit étroit. La perfection chrétienne ne nous refuse même pas le plaisir, du moment que nous n'en faisons pas le but principal, encore moins unique, de la vie. Elle nous prescrit seulement de ne pas en devenir les esclaves, afin de rester toujours sur la brèche et prêts au sacrifice. Ce n'est, en effet, que par la concupiscence, qu'ils sont susceptibles de favoriser, que les biens de ce monde peuvent être considérés comme une entrave à la perfection, une invite à l'oubli des choses éternelles. C'est à ce titre, et à ce titre seulement, que Jésus-Christ a pu prononcer ces paroles : « Si vous voulez être parfaits, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres et vous aurez un trésor dans le ciel ; puis venez et suivez-moi ». Cela est l'extrême, la meilleure condition du salut, ce qui doit nous indiquer la voie : c'est-à-dire le détachement de l'esprit à l'égard des biens de fortune, dont on peut jouir et qu'on peut s'appliquer à acquérir, à condition de demeurer docile à toutes les suggestions du devoir et toujours attentif à en user pour le bien. « S'il est plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille », c'est que, trop souvent, hélas ! il en va autrement, si rien ne développe davantage l'esprit de lucre et d'égoïsme que la richesse. Que sert alors à l'homme de conquérir l'univers s'il vient à perdre son âme? Rien ne pèse auprès, et c'est ce que l'*Évangile* s'applique à mettre en lumière.

Digitized by Google

De même, loin d'amoindrir le monde, de nous le faire considérer comme vil ou dénué d'importance, la religion l'exalte.

Elle nous fournit des raisons inédites de l'admirer. Quand on voit tout en Dieu, qu'on rapporte tout à lui, on trouve dans les choses les plus vulgaires, — comme le prouve le Moyen âge où commença l'amour de la nature, — les symboles des plus sublimes vérités; les objets familiers perdent l'aspect dont les revêt l'accoutumance : l'univers est transfiguré. « Si on ne parvient à Dieu que par l'oblation de tout ce qui n'est pas lui, on retrouve en lui la réalité véritable de tout ce qui n'est pas Dieu. Après avoir sacrifié à l'Être tous les êtres qui ne seraient pas sans lui, on acquiert de lui tous les êtres qui sont, car le détachement sans compensation procure la vérité et la joie de la possession sans exception. » Saint François d'Assise, qui, parvenu au détachement le plus complet, aima d'amour les plus infimes d'entre les êtres, en est un remarquable exemple.

Enfin, la religion découvre un sens au progrès, qui ne serait rien, — la dernière des illusions — s'il ne devait se prolonger à l'infini; si, en y collaborant, il ne s'agissait de « sauver le monde », suivant la belle devise du P. Gratry.

La religion, du reste, est plus qu'utile à la moralité : elle lui est indispensable; non pas en ce sens qu'il n'existe pas de vertu sans religion, mais en celui-ci que sans religion la moralité tend irrémédiablement à s'affaisser, à s'amoindrir et à disparaître.

C'est un fait. S'il n'est pas vrai du tout qu'un athée — je ne dis pas un indifférent — soit nécessairement immoral; s'il est odieux de soutenir pareille

Digitized by Google

proposition, comme ce fut longtemps l'usage, — ainsi que l'atteste la double acception du mot « libertin » d'incroyant et d'homme dissolu — il est évident qu'un athée n'a pas de raisons personnelles d'être vertueux en tant que la vertu dépasse l'intérêt bien entendu, alors, par exemple, que — conformément à la justice ou à la charité — elle exige le sacrifice de soi-même aux autres. Bien qu'elle prouve l'utilité de certains devoirs, — des devoirs de tempérance notamment, qui coïncident sur bien des points avec les règles de l'hygiène, — la science, qui ne réussit pas à édifier la morale, ne suffit pas *a fortiori* à supporter la moralité. Que dis-je? La science de la morale elle-même ne suffit pas à nous faire agir. On peut être, non seulement un grand savant, mais un moraliste authentique, et complètement immoral, quelque utile que soit par ailleurs la vertu à ce genre d'études. Réduite à elle-même, la moralité est incapable de se maintenir. Privée de raisons ultimes; sans espoir de triomphe; sans certitude absolue, en définitive, de correspondre à la vérité; toujours sujette, par conséquent, et comme acculée à se croire dupe et à douter d'elle-même, la moralité ne peut que se désagréger, sinon tout d'un coup, du moins lentement et peu à peu, dans l'individu ou dans la race. Sans doute, il est des âmes stoïques capables de rester fidèles à l'idéal quand il leur serait prouvé qu'il n'est qu'un leurre. Cela est incontestable et cela s'est vu. Mais cela ne peut se rencontrer que dans l'élite. Sans compter, ainsi que le fait remarquer M. Le Dantec, que des vertus ayant pour origine l'amour de Dieu peuvent subsister en qualité de caractères acquis chez des hommes dépourvus de toute croyance religieuse, il n'en reste pas moins que, par défaut de foi, la conduite

Digitized by Google

est inclinée à déchoir — suivant la loi de régression — des sublimités de l'héroïsme, qui sont les dernières venues, aux instincts animaux, qui sont les plus anciens, s'il est vrai que les tendances morales ne se maintiennent intactes qu'en se recréant sans cesse, de sorte qu'en ces matières, plus que nulle part ailleurs, c'est au pied de la lettre que « qui n'avance pas recule ». En histoire, les époques de dissolution religieuse, comme celle du Bas-Empire, ne se signalent-elles pas par la corruption de leurs mœurs, si c'est un fait reconnu qu'avec l'extinction de ce sentiment s'étend la criminalité et, plus particulièrement la criminalité juvénile, qui est l'une des préoccupations de notre temps? Dans la pratique, l'hypothèse d'un Dieu, perfection morale, peut seule, sauf quelques exceptions, faire franchir à la volonté le passage de moi au non-moi. Sans religion, ainsi que le fait encore observer M. Le Dantec, il n'y a point de véritable altruisme. Aussi bien, à son défaut, les sociétés tendent-elles à péricliter sous une recrudescence d'égoïsme qui dresse les citoyens les uns contre les autres et les pousse à se débarrasser des charges sociales, comme à s'affranchir de toute légalité. En sa qualité de force morale, la religion est si vraiment une force sociale que — bien qu'elle soit infiniment plus — on peut la considérer, avec Voltaire, comme une sauvegarde et dire que, sans elle, il n'y a pas de nation vraiment « policée ». On a beau se reposer sur les mœurs ambiantes, compter sur la pression de l'opinion, des coutumes et des lois, tout autant que sur le pouvoir de l'imitation, pour maintenir la moralité, — outre que ces facteurs sont notoirement insuffisants à la perpétuer dans sa totalité, s'ils en laissent échapper le meilleur, à coup sûr l'intention, — la

Digitized by Google

rigidité des mœurs et la droiture de l'opinion ne peuvent, loin de la garantir, survivre au déclin de la moralité individuelle qui en est l'unique soutien et la seule lumière.

La religion est tout aussi indispensable à la vie. Pour l'athée, elle perd beaucoup de son prix; M. Le Dantec le reconnaît, qui soutient que, pour lui, elle ne vaut rien. Son seul but n'est-il pas la mort qui l'anéantit? Il en résulte, pour les athées qui sont logiques ou qui pensent, un âpre sentiment de désespérance : le pessimisme implacable, le sombre découragement d'un Léopardi. Aiment-ils les joies de l'existence, la fuite des jours leur est une angoisse d'autant plus grande qu'elle s'accroît de sa durée.

Tous ces jours passeront, ils passeront en foule
Sur la face des mers, sur la face des monts,
Sur les fleuves d'argent, sur les forêts où roulé
Comme un hymne confus des morts que nous aimons.
. . . . . .
Et moi, sous chaque jour, courbant plus bas ma tête
Je passe... Et refroidi sous ce soleil joyeux,
Je m'en irai bientôt au milieu de la fête,
Sans que rien manque au monde immense et radieux.

Malgré l'opinion courante, la gaîté tant vantée des Grecs est fortement teintée de mélancolie. Derrière le rire de Démocrite partout se devine la tristesse que suggère à Héraclite le perpétuel écoulement du monde. « La meilleure des choses pour l'homme c'est de ne pas naître, soupire Théognis, de ne jamais voir la lumière éclatante du soleil. » Aucune de leurs joies ne peut se comparer à la sublime quiétude du mystique qui brûle d'amour pour son Dieu. Bien plus, aux yeux de l'athée, c'est l'univers lui-même qui se décolore. Il

Digitized by Google

ne voit rien qui mérite de le retenir, de le charmer ou de le distraire. Dans l'immense fuite de tout, il finit par ne discerner rien de stable et, comme le dit Gaston Paris, « le miel même des abeilles a perdu pour lui de sa douceur ». Tout lui paraît vain. A quoi bon? *Nitchevo*, dira-t-il devant toute entreprise. L'inanité de la vie, le mensonge des apparences, paralysent en lui le sentiment et l'action. Rien, par conséquent, qui ne lui devienne une source de souffrances, de tristesse et d'ennui. L'existence ne lui apparaît plus, selon les propres paroles de M. Anatole France, que comme une série « de plaisanteries odieuses et de farces sinistres », à tel point qu'il lui faut ne penser à rien « pour ne pas ressentir cruellement la tragique absurdité » de vivre ou « l'ennui à crever » de des Esseintes.

Entraîné dans ce cercle fatal, l'athée en vient à douter de sa propre personnalité et — avec Mme Ackermann ou le Faust de Lenau — de la réalité même, dont il ne lui reste qu'à se débarrasser, comme d'un mauvais rêve, par le suicide. C'en est l'aboutissement logique. « L'athéisme parfait conduit au suicide » avoue M. Le Dantec et on pourrait presque dire au « suicide cosmique », au cas où il n'y aurait plus de religion sur la terre. Comment et pourquoi, en effet, un athée ou une société d'athées supporteraient-ils la douleur? « Un athée, conclut M. Le Dantec, ne doit vivre que s'il est heureux. »

La religion ne sert, en définitive, à la moralité et à la vie — preuve indéfectible de sa vérité — que parce qu'elle sert à la morale à qui elle donne autorité. Elle l'investit devant la raison, la confirme et

Digitized by Google

« homologue ». De fait, la morale s'est toujours présentée aux peuples sous une forme religieuse. C'est en pure perte que M. Berthelot représente la religion comme ennemie de la morale. Outre qu'aucune religion n'est immorale par essence — si les mutilations, les cruautés ou les obscénités, qu'elles peuvent tolérer ou même prescrire leur sont étrangères et s'y mêlent, malgré elles, du fait des mœurs, — les religions n'immobilisent la morale que par ce qu'il y a de moins religieux en elles, par méconnaissance absolue de leur principe qui est amour et, par conséquent, vie. Nonobstant les critiques qu'on peut leur adresser en les étudiant du dehors, dans ce qu'elles présentent de plus superficiel et accessoire, les Églises — M. Buisson le remarque — ont rendu d'incalculables services à l'éthique, la foi religieuse ayant toujours servi de truchement aux croyances proprement morales. Cela s'explique du reste, si la religion donne son caractère catégorique à l'impératif qui, sans elle, resterait toujours plus ou moins facultatif. En même temps qu'elle en garantit la réalité, elle rend l'idéal moral souverainement obligatoire en le rattachant à l'Absolu d'où elle nous garantit qu'il émane. « Croire en Dieu, écrit Secrétan, c'est croire au devoir, c'est croire que le bien moral n'est pas l'illusion passagère de quelques organisations nerveuses dans un moment donné de l'évolution, mais qu'il est fondé dans la nature des choses, qu'il est la raison des choses et la suprême vérité. » La morale devient ainsi la volonté de Dieu, non pas imposée du dehors, sans doute, et comme sans affinité avec nous, mais découverte ou reconnue par notre conscience — alors même qu'elle serait révélée — dans les lois de notre être créée par lui. Elle n'est, par suite,

Digitized by Google

comparable ni à la loi décrétée par un souverain, ni aux commandements de M. Bergeret à son chien. Loi de notre liberté même et tout intérieure, ce n'est pas une loi arbitraire, mais, au vrai, une loi d'autonomie, car elle est ce qui nous constitue et nous fait être ce que nous sommes : efflorescence, en quelque sorte, et conclusion de notre nature telle qu'elle est donnée par Dieu. L'âme qui vit au centre du monde lui « a si bien infusé... son grand enchantement, écrit Emerson, que nous ne pouvons prospérer qu'en suivant ses conseils. Nous n'avons qu'à obéir ». En obéissant à Dieu c'est à nous-mêmes en définitive, à ce qu'il y a de plus nous en nous que nous obéissons. Rien de plus certain si, comme l'enseignent les *Actes des Apôtres*, « nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes en lui ». Tout en restant la formule d'une autorité souveraine dont nous sommes obligés de reconnaître la majesté, les préceptes moraux le sont de notre propre vouloir. Plus ils sont conformes à la volonté divine, plus ils le sont, du même coup, aux vrais intérêts de l'homme, tels qu'ils ont été découverts par l'expérience des générations.

Au surplus, la religion donne à l'éthique l'assurance que le règne des fins est réalisable, qu'il sera réalisé un jour. Elle affirme que le dernier mot ne doit pas rester aux méchants dans l'univers; elle pose la vertu comme un acheminement vers la perfection intégrale. En nous faisant ainsi envisager la morale, non seulement comme fin et comme principe, mais comme moyen et, par conséquent, comme gage de félicité, elle la justifie pleinement au regard de notre activité totale, dont on ne saurait exclure l'appétit du bonheur. Elle en fait le principal et la voie, après

Digitized by Google

l'avoir placée par-dessus tout, au principe et au terme.

L'idéal ne devenant souverainement obligatoire pour la raison que par la médiation du sentiment religieux, il en résulte — et ceci même le prouve — que toute morale sans Dieu est condamnée à périr, s'il est vrai, quoi qu'en prétende Guyau, qu'il n'y a pas de morale sans obligation, pour ce motif que toute morale exige des sacrifices que la raison peut approuver mais qu'elle est incapable d'imposer, — la vertu ne correspondant pas infailliblement au bonheur, ni le mal à l'infortune, ainsi qu'en témoigne la vie journalière où c'est souvent le contraire qui arrive, au grand scandale des honnêtes gens. Sans Dieu, d'ailleurs, l'idéal n'est qu'un rêve sans consistance, accident inexplicable qui se produit, ainsi que la raison d'où il vient, sur un fonds de mouvements aveugles, au-dessus d'une réalité simplement quantitative. La conscience morale, de son côté, n'apparaît plus que comme un luxe destiné à disparaître sous l'effort de la réflexion. « Pour l'athée logique, constate M. Le Dantec, il n'y a pas de principes au sens ordinaire du mot. » Cela se comprend si, avec la conscience, la justice et la bonté sont des résidus ancestraux, des résultantes d'un passé mort, des survivances d'un milieu aboli. En fait, sous les assauts de la critique, la morale sans Dieu se dissout d'elle-même. De l'idéal tenu pour obligatoire, elle en vient à l'idéal représenté comme persuasif, puis facultatif, pour finalement arriver à s'en passer au profit de l'opinion et de la coutume, autrement dit de la pression sociale, qui reste la seule réalité morale, au dire de M. Lévy-Bruhl, mais qui en est, au vrai, la négation. « Renonçons donc à toute morale proprement dite, si nous

Digitized by Google

voulons renoncer à toute théologie », a fort judicieusement conclu Max Stirner. Sans Dieu, l'immoralisme et le culte de la force prennent tout naturellement sa place.

Indépendante de la religion, puisqu'il y a lieu à une science de la morale fondée sur l'observation intérieure et corroborée aussi bien par celle de la nature que de l'histoire et des sociétés, — science à part, à vrai dire, qui ne fait que chercher une aide dans les autres disciplines — la morale n'en est pas moins en rapport intime avec la foi. Tout de même que la vie religieuse commence où se termine la vie morale, celle-ci conduit à la croyance en Dieu, cependant que la vertu y puise le meilleur de sa sève. Autonome et douée d'existence propre, la morale mène à la religion qu'elle soutient en même temps qu'elle est soutenue par elle, à l'image de ces arcs de voûte qui, dans les cathédrales gothiques, s'appuient sur la clef qu'ils supportent. Aussi bien, malgré qu'elle n'en dépende pas, la morale ne peut que s'effrondrer de sa chute. C'est que, si elle vaut par elle-même, la morale n'en a pas moins son achèvement dans la foi qu'elle sert à prouver et qui lui restitue au centuple la force que le sentiment religieux emprunte au sentiment moral.

Digitized by Google

CHAPITRE IX

LA SCIENCE ET LA FOI

Le conflit entre la science et la foi peut compter parmi les plus aigus. Sans cesse renouvelé, quand ce n'est pas la science qui conteste à la foi le droit de croire, je ne dis pas seulement à une révélation positive, mais à la possibilité d'une révélation, au miracle et, qui plus est, à l'existence même de Dieu, c'est la religion qui prétend, au nom de la révélation, faire la loi à la science pour, ensuite, s'appuyer sur elle et la convertir en preuve. Aussi bien, tandis que les uns estiment que l'esprit scientifique et ses découvertes, tant en physique qu'en biologie ou en histoire, sont incompatibles avec la foi, qu'il en est la mort tout comme elle en est la fin, — ce que signifie apparemment l'accusation d' « obscurantisme » adressée aux croyants — il en est d'autres qui rêvent d'asservir la science à la révélation pour en faire son auxiliaire sous prétexte qu'elles concordent en tous points, d'où le nom de « concordistes » qui leur est assigné. Cependant que ceux-ci cherchent dans la science une confirmation de l'*Écriture* — puisque aussi bien le christianisme est la plus haute religion qui ait jamais existé, celle par conséquent où, s'il y a eu

Digitized by Google

révélation, il y a toutes chances de la rencontrer, — ils demandent à l'*Ancien* et au *Nouveau Testament*, non seulement une règle pour elle, une lumière et un guide, mais, plus encore, un témoignage d'ordre purement scientifique sur la nature, sur l'histoire et sur l'homme, au rebours du positivisme qui professe, à l'encontre, que la théologie et la métaphysique ne sont que des étapes aujourd'hui dépassées de l'esprit humain; qu'il n'y a de définitif et de vrai que la connaissance scientifique qui en est l'aboutissement et, par suite, les condamne comme celles-ci l'excluent.

I. — Les Sciences de la Nature et la Foi.

Bien que ces deux attitudes soient diamétralement opposées ou, pour mieux dire, contradictoires, elles ont, en dépit des apparences, un point de départ commun. Elles proviennent l'une et l'autre, si elles procèdent à l'inverse, d'une identique confusion entre la science et la foi. Qu'on érige, en effet, la science en ennemie de la foi ou la foi en maîtresse de la science; qu'on insiste sur leur conflit ou leur accord; qu'on prenne autorité des découvertes scientifiques pour étayer ou combattre les croyances religieuses; qu'on cherche même dans celles-ci la clef de tout savoir humain, comme ce fut l'usage courant au Moyen âge, ces différents partis impliquent tous cette opinion que la science et la foi ont même terrain, même objet et, pour ainsi dire, même domaine. Si on ne pensait, en effet, que la science et la foi coïncident, tout au moins par les problèmes qu'elles se proposent, comment leur serait-il seulement possible d'entrer en lutte ou en accord?

Digitized by Google

Or, rien n'est plus injustifié que cette prétendue communauté d'objet entre la science et la foi.

Les sciences de la nature — puisque aussi bien ce sont elles que l'on désigne d'ordinaire quand on parle de la science tout court — ces sciences ne nous font pas atteindre les choses en elles-mêmes, comme l'imaginèrent la plupart des philosophes, depuis les Grecs jusqu'à Kant, qui ne cessèrent qu'avec lui d'identifier l'être au connaître, la réalité à l'idée. La science, ainsi que ses modernes critiques l'établissent, ne sait rien et ne peut rien savoir des essences : la substance lui échappe; les qualités mêmes qu'elle décrit sont hors de ses prises. Toute la mécanique moderne n'est-elle pas fondée sur ce postulat que la science n'a pas besoin de savoir la nature des êtres? Elle n'a pas compétence pour étudier ce que les métaphysiciens appellent des causes, mais seulement les rapports des phénomènes, l'ordre et la règle qu'ils suivent dans leurs coexistences ou leurs successions. « L'obscure notion de cause, déclare Claude Bernard, doit être reportée à l'origine des choses... elle doit faire place dans la science à la notion de rapports et de conditions. » Expliquer scientifiquement, « se réduit toujours, écrit Barthez, à faire voir que les faits... se suivent dans un ordre analogue à l'ordre de succession d'autres faits qui sont plus familiers et qui dès lors semblent plus connus ». Tout ce qui est réfractaire à la détermination expérimentale, au mécanisme ou à la mathématique, reste étranger aux sciences de la nature. C'est parce qu'elles n'étudient que des rapports qu'elles relèvent de plus en plus, — en proportion de leur progrès même — des mathématiques. Elles en relèvent tellement que M. Henri

Digitized by Google

Poincaré a pu dire que les lois physiques n'étaient que des équations différentielles. Incompétentes relativement au fond des choses, les sciences de la nature ne cherchent et ne doivent chercher qu'à prévoir les consécutions des phénomènes. Du monde, elles n'atteignent, au vrai, que la surface : ce qui entre dans les formules mathématiques. Les appellations dont usent les théories les plus célèbres — celle de Helmholtz par exemple sur la conservation de l'énergie — ne sont que des images substituées aux objets réels que la nature nous cache et nous cachera éternellement. Elles n'ont, au vrai, qu'un sens métaphorique. « Dans chaque cas particulier, constate M. Henri Poincaré, on voit bien ce que c'est que l'énergie et on en peut donner une définition au moins provisoire; mais il est impossible d'en trouver une définition générale. Si l'on veut énoncer le principe dans toute sa généralité et en l'appliquant à l'univers, on le voit pour ainsi dire s'évanouir et il ne reste plus que ceci : Il y a quelque chose qui demeure constant. » Même réflexion pour les atomes qui ne sont, ainsi que M. Hannequin l'a montré, qu'un mode de notation commode. Qu'on les définisse avec lord Kelvin le lieu des points où l'éther est animé d'un mouvement tourbillonnant, avec Riemann celui où l'éther est constamment détruit ou avec Wiechert celui où il subit une torsion d'une nature particulière, ce ne sont là que symboles. Il est à jamais interdit au savant de pénétrer la matière. L'espace, le temps, le mouvement, la force sont, pareillement, autant de notions primordiales dont il doit désespérer de jamais connaître à quoi elles correspondent. A plus forte raison, la science ne peut-elle rien dire de la nature et de l'origine de la vie.

Digitized by Google

« D'où elle vient, assure Jean-Baptiste Dumas, la science l'ignore; où va la vie, la science ne le sait pas et, quand on affirme le contraire en son nom, on lui prête un langage qu'elle a le devoir de désavouer. » Quand bien même la génération spontanée serait vérifiée, cela ne nous dévoilerait pas comment la vie peut sortir de la matière inanimée, le cerveau de l'homme de la cellule primitive et toujours le plus du moins. Combien les sciences de la nature sont-elles plus désarmées encore vis-à-vis de l'esprit! On ne saurait, sans vouloir se condamner à ne plus s'entendre du tout, le ramener à un quelque chose d'étranger que nous ignorons encore plus que lui : à la matière, par exemple, ou au mouvement. Alors même qu'il ne se passerait rien de connaissable à l'homme qui ne soit susceptible de mesure par quelque côté, comme le proclame M. Le Dantec, cela n'autoriserait nullement à réduire le psychique au biologique et, par lui, au mécanique. Qu'elles nous prouvent, au reste, la conservation de la force sous ses multiples transformations ou prennent l'évolution sur le fait, les sciences physiques sont incapables de nous dire pourquoi et comment la force et l'évolution ont commencé, ni même si elles ont commencé et si elles finiront. « L'hypothèse de la nébuleuse primitive, premier anneau de la chaîne, ne supprime pas le mystère des origines, avoue Spencer, le problème de l'existence n'est pas résolu, il est simplement reculé... la genèse d'un atome n'est pas plus facile à concevoir que la genèse d'une planète. » *A fortiori*, le problème de nos destinées est-il une énigme à jamais indéchiffrable à la science. C'est une gageure d'annoncer, avec M. Le Dantec, que « dans l'état actuel de la science on ne doit plus renoncer à rien comprendre

Digitized by Google

dans les phénomènes de la nature ». Il reste et restera toujours pour le savant un au-delà : l'inconnaissable auquel Spencer élève un autel comme au Dieu inconnu. « L'ensemble des connaissances humaines, écrit M. Th. Ribot, ressemble ainsi à un grand fleuve coulant à plein bord sous un ciel resplendissant de lumière mais dont on ignore la source et l'embouchure, qui naît et meurt dans les nuages. » On pourrait encore comparer la nature à une immense sphère dont un liséré clair, qui serait la connaissance scientifique, rongerait de plus en plus l'obscurité, mais sans pouvoir jamais parvenir au centre.

Dans ces conditions, comment la science pourrait-elle contredire la foi qui porte précisément sur cette zone d'ombre et résout des questions pour jamais en dehors de sa portée, insolubles par ses méthodes et, en vérité, ne l'intéressant pas ? Tandis que la science recherche le comment (το οτι) des phénomènes, la foi répond au pourquoi (το διοτι). Il n'y a, en réalité, aucun point de rencontre, donc aucune occasion de frottement entre les deux. Sur Dieu, l'origine du monde, le fond de la nature, l'âme humaine, ses destinées, la science est muette. Par quelle infidélité à son principe pourrait-elle être amenée à condamner les croyances qui y sont relatives? Elle ne dispose d'aucun crédit pour les ébranler. « Ce n'est que gratuitement, écrit Renouvier, qu'on peut condamner à disparaître, en vertu d'une loi de l'esprit humain, la croyance en un seul Dieu, personne suprême, et dans le gouvernement divin du monde : croyance qui n'est infirmée par aucun argument positif tiré de l'expérience ou des sciences, seuls moyens de savoir aux yeux d'Auguste Comte, et qui continue d'être amplement représentée dans le monde, même scienti-

Digitized by Google

fique? » Tout de même, la science ne fournit pas le moindre argument contre l'immortalité de l'âme. Elle ne démontre point qu'il est erroné de tenir la conscience personnelle pour une puissance incapable de s'épuiser dans aucune action comme de tenir dans aucune forme. « Rien ne conduit dans la doctrine de l'évolution, rien ne conduit dans la doctrine de l'unité de force, de l'unité de la matière, fait observer M. Edmond Perrier, à ne voir dans l'homme qu'une combinaison passagère, éminemment périssable. » Rien de scientifique ne peut y conduire. Cela est étranger à la physique; en dehors de ses frontières. « Quelque découverte que la science puisse faire un jour sur la conscience et ses conditions, écrit de son côté Guyau, on n'arrivera jamais scientifiquement à en déterminer la nature intime, ni, conséquemment, la nature durable ou périssable. » Pareillement, elle ne saurait nier la création, non plus que l'intervention de Dieu dans le monde, le prophétisme, le messianisme, la révélation sous toutes ses formes. Les origines, les essences véritables lui sont à tout jamais interdites. Elle ne peut pas plus contester qu'affirmer l'action divine, pour cette raison qu'elle n'est capable d'observer dans ses laboratoires que des phénomènes. Fussent-ils dus à une cause surnaturelle, elle ne tomberait point sous son observation, non plus que la nature angélique du merveilleux visiteur que Wells nous présente dans une de ses fictions. Les raisons lui échappent. Que le tempérament névropathique, par exemple, transparaisse dans beaucoup de biographies religieuses, ceci, qui est incontestable, ne veut pas dire que les faits religieux ne soient que la simple conséquence de faits biologiques; qu'ils ne manifestent aucun secours divin. Sans compter, comme le

Digitized by Google

soutient William James, qu'on n'est pas en droit de discréditer ces états de conscience en ne les associant qu'aux nerfs ou au foie, leurs conditions ou concomitants (on pourrait aussi bien dire leurs effets, car rien ne prouve que certains troubles pathologiques n'en soient pas les suites) ne décident véritablement pas de leur causalité véritable. Outre que l'émergence de l'activité subliminale — par quoi il semble que l'action de Dieu se fasse ordinairement sentir — n'est pas forcément accompagnée de désordres maladifs, rien dans la science ne nous autorise à nier son intervention, s'il est vraisemblable qu'elle opère toujours par des moyens psychiques dont il ne lui est permis de mesurer que les effets sensibles. Les prophètes d'asile ne se distinguent-ils pas, d'ailleurs, des autres — ainsi que le fait remarquer M. Dumas — en ce qu'ils sont des isolés, dénués de vie intérieure, sans action individuelle ou sociale d'aucune sorte?

Rien dans la science ne nous induit à croire que la foi n'est pas un instrument de connaissance, normal dans son genre, une façon d'entrer en communication avec une réalité d'autre sorte ou, plus exactement, une autre face de la réalité que celle qui fait l'objet des recherches du savant. La science peut d'autant moins contester la légitimité d'un mode de connaissance différent du sien qu'elle n'apparaît elle-même que comme une façon toute relative d'envisager le monde. Non seulement elle ne porte que sur la trame ou le canevas de la tapisserie dont le point lui échappe, sur les relations et pas du tout sur la nature des choses, mais — ce qui fait qu'elle n'existe et n'existera jamais comme un tout achevé et systématique — elle se divise en sciences différentes moins d'après des distinctions tranchées dans la réalité que

Digitized by Google

suivant la diversité des points de vue d'où nous pouvons l'envisager. Cela est particulièrement sensible en mathématiques si les nombres, sur qui elles portent, sont issus uniquement d'une certaine manière de considérer les choses, je veux dire sous les espèces de la quantité. Sans aller jusqu'à dire, avec M. Le Roy, que les faits scientifiques sont créés par le savant, il est assuré qu'ils sont taillés ou découpés par lui dans les faits bruts, isolés, pour la commodité de l'étude, de la complexité où ils se trouvent engagés. Relative dans son objet, la science l'est donc encore de par sa constitution même. De quel droit, dès lors, pourrait-elle exclure la connaissance de ce qu'elle est radicalement incapable d'atteindre? Elle en est doublement empêchée, si elle ne peut pas plus se prononcer sur la réalité fondamentale qu'elle n'est à même de la déclarer intangible.

La science peut d'autant moins contredire la foi qu'outre qu'elle est superficielle et approximative, elle est, de nature, hypothétique et provisoire. Sans prétendre, encore à l'exemple de M. Le Roy, que les lois scientifiques soient toutes conventionnelles et relatives à la commodité seulement, puisqu'il est vraisemblable qu'elles correspondent à des rapports authentiques, il est certain que ceux-ci ne sont pas intégralement connus, que les lois de la science gardent toujours, par conséquent, un caractère hypothétique. Elles restent toujours, quelque peu, des hypothèses. On ne réussira jamais à les identifier complètement aux lois mêmes de la nature. L'intervention de l'esprit dans l'expérience la plus simple d'optique ou d'électricité est bien autre chose, en effet, que la simple divination anticipée des phéno-

Digitized by Google

mènes, à quoi Claude Bernard la réduisait. Combien, plus encore, est-elle prééminente dans l'interprétation des faits ! C'est à tort que nous nous imaginons, dans nos raisonnements, ne pas faire appel à l'invention. Pour être les plus certaines des sciences, les mathématiques elles-mêmes n'y échappent pas. Elles ne s'imposent nullement à la nature, comme si elles enchaînaient, pour ainsi dire, le Créateur en personne. Elles sont l'œuvre de la libre activité de notre esprit obéissant à ses lois propres, — ce qui les sauve de l'arbitraire, sans pour cela les rendre absolues. Quoiqu'on l'ait cru pendant des siècles, le raisonnement mathématique n'est pas, en effet, exclusivement déductif. Ainsi que M. Henri Poincaré l'a lumineusement démontré à propos du raisonnement par récurrence, il participe dans une large mesure de l'induction. C'est pour cela, du reste, qu'il est fécond. A plus forte raison, en va-t-il de même de toutes les autres sciences qui font d'autant plus appel au procédé inductif et, conséquemment, à l'hypothèse qu'elles reposent davantage sur l'observation. Aussi bien, les sciences dites expérimentales sont essentiellement interprétatives, sans compter que ne pouvant absolument pas comprendre l'énumération de tous les antécédents d'un phénomène, si la chaîne en remonte à l'infini, l'énoncé d'une loi naturelle est toujours forcément incomplet. Pour ce qui est des théories, il ne faut les envisager que comme un langage propre à synthétiser les rapports réels découverts par l'observation, aidée ou non de l'expérience, et, par suite, à servir de guide vers l'inconnu. Elles ont pour unique but, non pas de nous révéler, comme nous l'avons vu, la véritable nature des choses, mais de coordonner les lois physiques que nous sommes parvenus à élu-

Digitized by Google

cider et d'aider ainsi à de nouvelles découvertes. On ne saurait jamais dire qu'elles sont vraies absolument, — M. Duhem le montre fort bien — mais seulement qu'elles constituent un système de symboles acceptables proportionnés au réel. C'est pourquoi, sur un même objet, le nombre des théories équivalentes et contradictoires dans leurs hypothèses essentielles est illimité. De fait, elles se succèdent, au cours du temps, avec une rapidité d'autant plus grande que les progrès de la science sont plus accélérés. Dans l'intervalle d'un siècle, la théorie optique de l'émission n'a-t-elle pas été deux fois remplacée par la théorie ondulatoire de Fresnel d'abord et par celle de Maxwell ensuite, qui assimile les ondes lumineuses à une suite de courants électriques alternatifs se propageant dans l'éther? L'équivalence de leurs conclusions, malgré leurs contradictions de principe, nous dissuade de voir en aucune une conception intégrale et définitive.

Ce n'est pas tout. A la base de chaque science, on trouve des généralisations de lois particulières et approximatives érigées en principes absolus. Invérifiables en réalité, ce sont d'authentiques postulats que l'on admet par intérêt en quelque sorte, — je veux dire pour faciliter l'œuvre de la science. C'est ainsi que les axiomes de la géométrie sont tout conventionnels. La preuve en est que Lowatcheski d'une part et Riemann d'une autre ont pu fonder des géométries non euclidiennes, qui sont cohérentes en toutes leurs parties, en niant l'un que par un point on ne puisse mener qu'une parallèle à une droite, l'autre que par deux points on ne puisse en faire passer qu'une seule. Il en est de même en méca-

Digitized by Google

nique. Qui nous garantit que le principe de la conservation de l'énergie, qui s'applique à un système clos, gouverne pareillement l'univers? La mesure du temps n'implique-t-elle pas, elle aussi, ce postulat que « la durée de deux phénomènes identiques est la même » ou que « les mêmes causes mettent le même temps à produire les mêmes effets », un de ces postulats implicites qui forment l'armature de toutes les sciences? Il n'en va pas autrement du principe des lois, du principe du déterminisme ou de la régularité de l'univers sur qui repose la science tout entière et qui est une manière d'interroger la nature plutôt qu'une vérité absolue. Qu'est-ce qui nous assure que les mêmes antécédents seront toujours suivis des mêmes conséquents? Y a-t-il seulement deux phénomènes tout à fait semblables? Et puis, pour qu'il y ait certitude stricte de la répétition d'un phénomène ne faudrait-il pas, pour le moins, que se reproduisissent toutes les circonstances où il a une première fois pris naissance? Comment jamais savoir si nous avons isolé l'antécédent unique de tous les faits qui l'accompagnent? Cela même est une chimère puisqu'il n'y a pas de phénomène qui, si dégagé qu'il puisse être, ne soit encore mêlé à une multitude d'autres. « Si solidement assise que nous paraisse une prévision, écrit fort justement M. Henri Poincaré, nous ne sommes jamais sûrs absolument que l'expérience ne la démentira pas si nous entreprenons de la vérifier ». Il en résulte, à la lettre, que les lois scientifiques ne sont que probables, qu'on ne peut conclure, comme le prouve M. Boutroux dans son livre sur *la Contingence des lois de la nature*, de la nécessité que nous y mettons à la nécessité dans l'univers. Bien plus, parce qu'elles reposent — d'une façon plus ou moins

Digitized by Google

sous-entendue — sur des postulats et des définitions qui ont quelque chose d'arbitraire, les lois de la science conservent toujours quelque trace de convention. Que l'on change la définition du temps, par exemple, n'est-il pas vrai que le mouvement des planètes ne sera plus régi par la loi de Newton?

En science, il ne saurait donc, d'aucune manière, être question d'une adéquation de la pensée aux choses, mais d'une analogie ou proportion exacte entre les relations de nos symboles et celles qui existent dans les choses. Si la connaissance scientifique n'est pas qu'un symbolisme arbitraire, un système de rapports conventionnels, un recueil de recettes ou d'expédients; si, malgré la plasticité de ses formes et les variations de ses théories, on ne doit pas méconnaître le caractère progressif de ses lois et hypothèses, qui tendent, par approximations successives, à une unité plus compréhensive, à une connaissance toujours plus exacte et plus réaliste de la nature et de l'humanité; si la science sait vraiment; si par les phénomènes et leurs relations elle saisit, en un mot, quelque chose de l'être — ainsi que le prouve, du reste, sa réussite croissante dans l'ordre de la spéculation et de la pratique — elle n'est nullement une ontologie fragmentaire et n'arrive pas plus à la certitude absolue, même en ce qui concerne les rapports des phénomènes, qu'elle ne pénètre le fond de rien.

Toujours relative à l'esprit humain, superficielle et hypothétique de nature, conventionnelle même à certains égards et ne pouvant légitimement viser qu'à la probabilité de rapports entre phénomènes qu'elle est seule à même de constater, la science ne possède aucun titre pour nier, non seulement le mystère, mais le miracle, c'est-à-dire l'intervention de Dieu

Digitized by Google

dans le monde se manifestant par des signes ou faits inaccoutumés. Elle n'en a pas plus pour le reconnaître. Sans compter que le miracle — et c'est ce qui le distingue du merveilleux — est un fait proprement religieux, qui n'a aucune raison, comme le demandait Renan, pour se produire dans un laboratoire, il est invérifiable pour la science. Elle est radicalement incapable de rien saisir d'autre en lui qu'un simple enchaînement de phénomènes, mais non, pour extraordinaire qu'il soit, l'action propre de Dieu qui, nécessairement psychique, est là, comme ailleurs, hors de ses prises, étrangère à ses affirmations ou à ses démentis. De ce que Berthelot a raison de reconnaître qu'elle ne se rencontre ni dans les recherches des physiciens, ni dans leurs explications, il n'en faudrait pas, en effet, conclure qu'ils soient autorisés à la nier. En dehors et au-dessus de sa compétence par ses origines, la science est tout à fait impuissante à contester le miracle là où il se rencontre de l'extraordinaire vraiment religieux. *A fortiori* l'est-elle à démontrer son impossibilité. « On accepte ou on rejette le miracle, écrit M. G. Sorel, pour des raisons de conviction intime sur lesquelles la science n'a pas de pouvoir directeur ». Aussi bien, s'il intervient dans la genèse de la foi en qualité de fait, il n'est jamais et ne peut pas être, quelle que soit son étrangeté, ce signe absolument décisif qui contraindrait à croire, puisque ce qui élève un fait anormal à la dignité de miracle c'en est précisément la cause, qui échappe à nos sens et, par conséquent, à toute investigation exclusivement matérielle.

La conclusion s'impose, en fin de compte, que la science ne peut sembler contredire la foi — comme

Digitized by Google

elle l'a souvent essayé — que par infidélité notoire à son principe. Quand Guyau avance que « les antiques arguments contre la Providence, le miracle et les causes finales, par lesquels les Épicuriens convertirent autrefois tant d'esprits, ne semblent rien auprès des arguments fournis de nos jours par les Laplace, les Lamarck et tout récemment par Darwin l' « homme qui a chassé le miracle », selon le mot de Strauss », il ne parle pas au nom de la science, dont il franchit manifestement les bornes, et encore moins en conformité avec sa méthode, qui est de ne rien affirmer ou nier qui dépasse sa compétence, l'esprit scientifique exigeant formellement qu'on déclare ignorer, du point de vue de la science, ce qu'en fait elle nous laisse ignorer. Comment pourrait-il en être différemment si, selon M. Émile Picard, le véritable esprit scientifique ne s'enferme pas dans une formule définitive et ne doit jamais prendre des allures dogmatiques? N'est-il pas, avant tout, la soumission de l'intelligence au fait, l'éloignement de toute hypothèse métaphysique, ce qui, par ailleurs, ne signifie nullement qu'il les condamne? La métaphysique et la théologie peuvent fort bien coexister à côté des sciences expérimentales. M. Liard l'a admirablement montré dans son beau livre *la Science positive et la Métaphysique*. « La religion, la philosophie et la science ne sont pas, écrit M. Secrétan, trois manières consécutives de résoudre le même problème », mais trois manières de résoudre trois problèmes différents. Auguste Comte a eu grand tort d'en faire trois états exclusifs les uns des autres. Rien de plus contraire à l'esprit positif, sinon positiviste, — Stuart Mill l'a bien vu — que de ne vouloir laisser aucune porte ouverte. Étranger ou indifférent aux problèmes métaphysiques et religieux, il n'auto-

Digitized by Google

rise, à coup sûr, personne à déclarer que la conception religieuse du monde est une sottise. La science, dont il se réclame, ignore ces questions, « mais ne les contredit, ni interdit » constate avec juste raison le Dr Grasset.

Quant à soutenir que la science suffit à tout, qu'elle répond à tous nos besoins, satisfait toutes nos aspirations, assouvit toutes nos curiosités, c'est, manifestement, l'entraîner hors de son domaine et, finalement, la condamner à faire « banqueroute », si elle ne faillit que pour ceux-là qui en attendent ce qu'elle est incapable de donner. On n'échappe alors à cette extrémité qu'en mutilant la nature humaine dans ses instincts les plus nobles pour la restreindre aux préoccupations positives. Peine perdue. « En réalité, écrit Huxley, la tentative de nourrir l'intelligence humaine avec un régime ne contenant pas de métaphysique est à peu près aussi heureuse que celle de certains sages orientaux qui prétendaient nourrir leur corps sans détruire aucune vie. » La comparaison de Descartes reste opportune. Les vérités métaphysiques, pour ne pas se confondre avec ses branches, sont les véritables racines de l'arbre de la science. Sans elles, il se dessèche et languit, son feuillage pâlit et tombe. On ne peut s'en passer. Si l'homme ne veut accepter que la science des faits, il demeure enfermé, comme le prisonnier de la caverne, dans le monde des apparences et des ombres. Aussi, suivant M. Fouillée, la métaphysique — et, pourrait-on ajouter, la religion qui est une métaphysique plus haute et une métaphysique vécue, une métaphysique révélée assure la religion positive, — durera-t-elle « autant qu'il y aura des cerveaux humains, une société humaine dont ils

Digitized by Google

subiront l'influence. L'homme est un animal métaphysique ». On peut dire religieux. Le contester n'est-ce pas méconnaître « l'arrière-fonds immortellement nostalgique du cœur » dont parle quelque part M. Paul Bourget, cet arrière-fonds où germe le sentiment religieux qui est aussi impérissable que lui?

Ni religieuse, ni irréligieuse, la science est et doit rester areligieuse. Elle ne prouve, ni n'infirme la croyance en Dieu, en une Providence, à la révélation et aux miracles. Tout de même, et par voie de conséquence, la foi en ces « vérités », pour prendre le langage des croyants, ne s'oppose pas plus à la science qu'elle ne s'appuie sur elle.

II. — La Science et la Révélation.

De prime abord, il ne semble pas en aller pareillement de la foi quand elle porte, non plus seulement sur l'existence de Dieu et son intervention dans le monde, mais sur des livres qu'elle croit révélés, comme ceux de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Par le fait que ceux-ci font allusion à des conceptions scientifiques, il paraît bien, à première vue, qu'il puisse y avoir opposition entre eux et la science. Aussi bien c'est ce que semblent confirmer les faits. Sur bien des points la Bible et la science moderne apparaissent en conflit. A la tendance qu'ont certains théologiens de contredire et, pour le moins, de diriger la science répond celle, non moins avérée, d'un grand nombre de savants à dénier toute inspira-

Digitized by Google

tion vraiment-divine aux *Écritures* en raison des soi-disant démentis que leur infligent journellement les découvertes scientifiques.

Rien, cependant, n'est plus illusoire que ce conflit. Pour opposées que soient les deux tendances d'où il est, littéralement, issu, elles viennent également, toutes deux, d'une fausse conception de la révélation considérée par les uns et les autres, non plus seulement comme morale, métaphysique et religieuse, mais scientifique, au sens où nous entendons actuellement ce mot. Elle oublie ou méconnaît que les *Livres Sacrés* ne sont pas des livres de science; qu'ils n'ont pas pour but de nous faire connaître les lois de la nature, mais bien son origine et ses destinées, l'action de Dieu sur le monde, l'idéal que nous devons réaliser, les espérances que nous pouvons former, les vues de Dieu sur nous. Chercher la science exacte des phénomènes naturels et psychiques dans la révélation est une erreur absolue. Comment pourrait-il en être autrement? Si la révélation est l'œuvre de Dieu dans l'homme, elle ne se fait pas sans l'homme. Elle est l'œuvre de Dieu avec lui et par lui. Dans ses définitions intellectuelles et son expression verbale, elle est forcément revêtue d'idées proprement humaines, de conceptions scientifiques particulières aux temps et aux pays où elle s'est exprimée. Surnaturelle dans sa cause, l'inspiration l'est aussi dans son objet, qui est Dieu même, et non dans la forme relative qu'elle est obligée de prendre et, *a fortiori*, dans les notions qu'elle implique sur la nature, — qu'il s'agisse du système solaire ou de la genèse du monde. Il ne faut pas prendre la *Bible*, directement ou non, pour l'expres-

Digitized by Google

sion définitive de la pensée sur l'univers et tout ce qu'il contient. Cela même est inconcevable, si la science est toujours en train de se faire, jamais achevée, et, par conséquent, incommensurable au divin savoir. S'il en était autrement, elle n'aurait, au vrai, pas de raison d'être. Les allusions de l'ordre scientifique que contient l'*Écriture* ne sont que l'enveloppe des vérités morales, métaphysiques et religieuses, que les croyants tiennent pour révélées de Dieu. Autrement dit, elles ne doivent pas être prises au sens littéral, qui ne peut jamais être que provisoire et caduque comme la science même de l'homme. Saint Augustin l'entendait bien ainsi qui posait en principe que « tout ce qui dans l'*Écriture* ne va pas à l'amour et à la connaissance de Dieu ou du prochain est figuré », c'est-à-dire relatif. Il paie d'exemple alors que — on dirait en prévision de l'évolution — il discute l'idée d'une action potentielle, qui est impliquée dans la création effective, et qu'il parle d'animaux qui « se révélèrent dans la suite des temps ». Saint Thomas lui-même n'explique-t-il pas par des préoccupations morales, à l'exclusion de la science proprement dite, l'ordre suivi par la Genèse dans le récit de la création, en fortifiant son opinion de celle de saint Chrysostome et saint Basile? La révélation — si révélation il y a — ne saurait aucunement porter sur les notions scientifiques qui s'y mêlent, explicitement ou non. Elle n'a pour objet de nous renseigner ni sur la chronologie de l'homme, ni sur l'antiquité du monde, ni sur l'origine des espèces. Elle n'a rien à voir en physique ou en biologie, si elle n'a de raison d'intervenir qu'à partir du point où les autres modes de connaissance sont obligés de s'arrêter.

La révélation ne garantissant point les conceptions

Digitized by Google

scientifiques qui s'y trouvent incluses, ouvertement ou non, il ne suffit pas pour constituer la science d'en déduire des conclusions, comme ce fut l'usage des docteurs scolastiques. L'*Écriture* n'est pas, ainsi que la considérait Luther, la principale source des sciences de la nature, s'il est assuré que celles-ci reposent essentiellement sur l'observation et l'expérience. François Bacon dénonçant ceux qui « ont essayé de fonder une philosophie de la nature sur les livres de la Genèse et de Job, et sur les autres textes sacrés », avait raison de traiter leurs travaux de « dangereux mélange des choses divines et humaines », de « philosophie fantastique » et de « religion hérétique ». Il n'y a là aucune exagération. De la *Bible* ne déduisit-on pas, par voie de syllogisme, les opinions les plus saugrenues! Cependant que Bède et Jean de Damas au VIIIe siècle, Raban Maurus au IXe, saint Thomas d'Aquin au XIIIe enseignent d'après des textes bibliques que les comètes sont des présages de catastrophes envoyées par Dieu, des avertissements divins destinés aux hommes d'avoir à se repentir et à s'améliorer, Théophile d'Antioche et Clément d'Alexandrie considèrent le firmament comme une voûte solide alors que Lactance nie les antipodes. Tandis que sur la foi du livre d'Ezéchiel, pris à la lettre, on fait de Jérusalem le centre de la terre, Origène tient les astres, à cause des étoiles du matin qui sont représentées « chantant en chœur », pour des êtres vivants pourvus d'âmes. Puis, ce furent des questions ridicules, comme celle qui consistait à rechercher « pourquoi les bêtes et les oiseaux seuls furent amenés devant Adam pour être nommés et non les poissons et animaux marins ». Bien plus, à considérer la *Bible* comme une révélation

Digitized by Google

scientifique, on en vint à la considérer comme un véritable recueil d'énigmes : les phrases les plus insignifiantes furent réputées cacher de précieuses significations. On vit des allégories partout. Une liste de rois dans l'*Ancien Testament* ne devint-elle pas, par exemple, une énumération de péchés; les quatre fleuves de l'Eden les quatre vertus cardinales? « Si vous vous engagez dans cette voie écrivait judicieusement saint Agobard qui fut archevêque de Lyon au IXe siècle, — en protestant contre l'extension de l'inspiration aux mots — qui mesurera les absurdités qui en seront la conséquence? » Il n'y a pas pire méconnaissance non seulement de la science, mais de la révélation et, partant, pire infidélité à son principe.

Il n'y en a pas de plus grave non plus, si c'est précisément ce qui amena, d'une manière tout à fait indue et contraire à ce que doit être la foi même dans les *Saints Livres*, la lutte de la théologie contre la science et, par réciproque, de la science contre la révélation. De fait, ce n'est qu'en vertu de cette erreur d'interprétation que la théologie s'opposa à la science. Elle est cause qu'Eusèbe, Lactance et saint Jean Chrysostome nièrent la sphéricité de la terre; que Michel Servet fut condamné pour avoir décrit la Palestine comme un pays aride et inhospitalier; que Galilée, d'une part, et Buffon, d'une autre, furent obligés de se rétracter pour avoir soutenu, l'un, que la terre tourne autour du soleil et, l'autre, que les jours de la Bible ne sont pas des périodes de vingt-quatre heures; que Darwin, enfin, et sa théorie de l'évolution furent longtemps regardés comme sacrilèges. Cette fausse conception ne paralysa-t-elle pas la médecine pendant des siècles comme portant

Digitized by Google

remède aux maladies envoyées par Dieu en manière de châtiments? Ne fit-elle pas, notamment, considérer le vaccin comme une offense et un blasphème? Elle fut, à coup sûr, une sérieuse entrave aux progrès de la pathologie nerveuse. Pour tout dire, elle en fut une à la méthode scientifique elle-même considérée comme suspecte et, pour le moins, inutile. « Le livre de la *Genèse* est seul la vérité, déclare ingénument le protestant Pfeiffer, il contient toute sagesse et toute science humaine et divine; à quoi bon alors gaspiller son temps dans l'étude des choses matérielles et occuper ses pensées à la structure du monde? » C'est la conclusion légitime d'une opinion erronée. Joseph de Maistre ne proclame-t-il pas encore au XIXe siècle la haine dans laquelle il tient les sciences en affirmant qu'elles doivent être soumises à la théologie? Effectivement, on n'étudia guère la nature, au Moyen âge, que pour y trouver la confirmation d'un texte sacré; à moins que ce ne fût pour se procurer l'aide des puissances occultes. Albert le Grand n'échappa à la persécution qu'en acceptant les méthodes scolastiques dont il s'était affranchi. On ne peut faire un plus flagrant abus de la révélation, ignorer plus complètement sa valeur et sa portée. Non seulement, en effet, elle ne saurait contredire la science, mais elle la laisse entièrement libre d'user de ses méthodes sans avoir à s'en référer à l'*Écriture*. Quoi qu'il faille penser de sa réalité, celle-ci n'a que faire dans les questions de science. Tel était déjà l'avis de saint Augustin. « Il arrive bien souvent, constate-t-il, que des hommes qui ne sont pas chrétiens ont sur la terre, sur le ciel, sur les éléments, sur le mouvement, l'orbite, les distances et les dimensions des astres, sur les éclipses de la lune et du soleil, sur les lois

Digitized by Google

du temps, sur la nature des animaux, des plantes, des pierres, ont, dis-je, sur toutes ces choses des connaissances très étendues et très certaines qu'ils doivent à l'expérience ou à la raison. Or il est honteux, pernicieux et à éviter par-dessus tout que des infidèles entendent les chrétiens parler de ces matières et en parler au nom de l'*Écriture* avec des erreurs si complètes et si étranges qu'ils auraient peine à ne pas s'en moquer. »

Aussi bien, les imprudences commises par les théologiens qui se sont targués de résoudre les problèmes scientifiques à l'aide de la révélation sont-elles causes de ce que la science moderne a paru contredire les *Écritures*. S'ils n'avaient pas essayé d'extraire une physique des *Livres Saints*, M. Anatole France n'aurait pas pu avancer que « le système de Copernic et de Galilée est absolument incompatible avec la physique chrétienne ». Comme s'il y avait une physique chrétienne et une autre qui ne le serait pas, au lieu et place de la physique tout court! Les démentis inévitables que les méthodes scientifiques infligent à cette pseudo-science semblent ainsi, bien à tort, s'adresser à la révélation. Elle pâtit des coups qui ne devraient atteindre que ces fausses prétentions, si la plupart de nos contemporains ne perdent, en vérité, la foi qu'à la suite des échecs répétés qu'elle paraît subir sous leur fallacieux couvert. Sans l'intrusion, de tous points illégitime, de la théologie dans les sciences, la condamnation qu'aux yeux de beaucoup, d'Hæckel par exemple, celles-ci prononcent contre les *Livres Saints* serait absolument dénuée de valeur. « Il n'a pas tenu de certains théologiens, écrit avec raison M. Paul Bourget dans sa belle préface

Digitized by Google

au livre du Dr Grasset *les Limites de la Biologie*, que le désaccord ne devînt irréductible entre la foi et la science grâce à l'abus de leurs empiétements. » En réalité, la révélation est incapable de contredire la science en quoi que ce soit, pour cette excellente raison que ce qui en constitue l'objet est pertinemment en dehors et au-dessus d'elle. La doctrine de l'évolution, pour prendre un exemple, n'est pas plus en opposition avec ce que la *Bible* peut renfermer de divin que la théorie de Copernic ou celle de Galilée. Que le corps du premier homme soit sorti directement de la matière inorganique ou d'une matière organisée préparée dans une certaine mesure par l'évolution, en quoi, sincèrement, cela empêche-t-il de croire que Dieu est l'auteur de notre vie? Lamarck, qui est le véritable père du transformisme, ne proclamait-il pas que « la volonté de Dieu est partout exprimée par l'exécution des lois de la nature, puisque ces lois viennent de lui »? C'est en vain, pareillement, que de leur côté des savants ont prétendu « théologiser ». Comme ils n'ont pu le faire que par infidélité flagrante à l'esprit même de la science, elle désavoue leurs entreprises. Malgré toutes les méconnaissances, parce qu'elle ne s'exerce que sur un terrain inaccessible aux autres modes de connaître, la révélation divine ne peut être contredite par eux.

Elle ne saurait mieux y trouver une confirmation. Pour être inverse, l'erreur du « concordisme » est identique, qui cherche dans l'accord de la science et des *Livres Sacrés* un argument en leur faveur. Qu'on prouve la véracité de la *Bible* par l'existence, en témoignage du déluge, de coquilles fossiles au sommet des montagnes ou qu'on la conteste en invo-

Digitized by Google

quant le cas de Josué qui n'a pu arrêter le soleil, les deux partis proviennent l'un et l'autre de la même interprétation erronée que nous avons déjà flétrie, de la même confusion du point de vue scientifique et du point de vue religieux. Le souci d'étayer la révélation sur la science — comme ce fut l'ambition de Nicolas qui confirme le récit de la *Genèse* par le système de Cuvier — ou, tout au moins, de les faire concorder — comme y travailla François Bacon alors qu'il s'efforca de montrer que l'on rencontre des déclarations sur la « rotondité de la terre » et la « dépression du pôle sud » dans le texte de l'*Écriture* — est exclusif d'une juste séparation des deux domaines. La science n'est ni le soutien, ni l'adversaire des *Livres Saints*.

Foncièrement indépendantes l'une de l'autre, la science n'a pas plus une portée théologique, hostile ou secourable, que la révélation — et, *a fortiori*, la théologie — n'a une valeur scientifique. Ce sont deux modes de connaissance dont les objets diffèrent et, par conséquent, les méthodes. C'est, du reste, ce qu'a formellement reconnu le Concile du Vatican dans la *Constitution dogmatique de la Foi catholique* : « L'Église catholique, y est-il dit, a toujours tenu et tient encore qu'il existe deux espèces de sciences distinctes l'une de l'autre dans leur principe et dans leur objet : distinctes dans leur principe parce que, dans l'une, nous sommes instruits par la raison naturelle et, dans l'autre, par la foi divine; distinctes dans leur objet parce que, outre les vérités auxquelles notre raison peut atteindre, on présente à notre esprit des mystères cachés en Dieu qui ne peuvent arriver à notre connaissance que par la voie de la révélation. » Pour être en accord et ne pas se gêner

Digitized by Google

l'une l'autre, la science et la théologie n'ont qu'à rester chacune fidèle à son principe.

Finalement, le conflit qui oppose la révélation et la science a sa cause profonde, — comme celui de la science et de la foi dont il est le corollaire — dans un intellectualisme étriqué qui, par la prétention qu'il affiche d'arriver, avec la seule aide de la perception sensible et de la raison, à la vérité absolue et intégrale, confond l'objet de la science avec celui de la foi, révélée ou non. C'est lui, par le fait, qui est responsable des contradictions qui semblent surgir entre leurs conclusions. A moins de concorder en tous points — ce qui n'est pas — comment, grâce à lui, pourrait-il en aller autrement si, d'une part, la science est jugée, tout comme la foi, capable de connaître la vérité foncière, c'est-à-dire l'essence, l'origine et la fin du monde, l'existence de Dieu et la destinée de l'homme, alors que, d'une autre, la révélation est censée contenir la vérité intégrale et, par suite, le « comment » des choses? Du moment que la science et la révélation ne coïncident pas — de là les tentatives du « concordisme » — le conflit, dans de telles conditions, est inévitable.

Ce n'est pas tout. Entre la science et la foi, un intellectualisme mesquin ou exclusif fait s'évanouir toutes les différences, non seulement d'objet, mais de nature, en niant qu'il existe une autre source de connaissance que la raison et les données des sens. Outre que, pour méconnaître l'intuition, qui est l'activité psychique se connaissant elle-même et, par contre-coup, les actions étrangères qui se répercutent sur elle, — en conséquence : ce par où l'inspiration surnaturelle peut vraisemblablement agir; le chemin

Digitized by Google

que suit la foi pour prendre conscience de son objet; ce sur quoi, enfin, la raison travaille pour s'élever naturellement jusqu'à Dieu, — cet intellectualisme se condamne à ignorer ce qu'est l'inspiration religieuse, il fait de la science un équivalent de la foi et de la révélation un substitut de la science. Indiscutable auteur de la confusion qui les oppose, il engendre, en définitive, selon que l'on part de l'une ou de l'autre, les deux tendances, que nous avons condamnées, de la science à tenir lieu de foi ou de la révélation à remplacer la science. Le « scientisme », d'une part, et le « théologisme », de l'autre, sont également ses enfants. Lui posé, il ne peut en aller différemment. Encore un coup, si elles sont de même ordre, comment la science laisserait-elle place à la foi ou la révélation à la science?

Là est le véritable mal, l'origine indiscutable des conflits, qui, pour être illusoires, n'en sont pas moins aigus et malfaisants, s'ils naissent et renaissent incessamment entre la science et la foi, soit qu'elles se contredisent, soit qu'elles se nient l'une l'autre. Il n'y en a pas d'autre qu'un intellectualisme outré qui, parce qu'il prétend à l'absolu en retranchant une source de connaissance, étend indûment sa juridiction et sur la science et sur la foi en vue de les accorder, sans doute, mais pour ne réussir, en réalité, qu'à les opposer et sacrifier, à tour de rôle, l'une à l'autre.

Après les travaux de MM. Poincaré, Duhem, Le Roy, Milhaud, Remâcle et Weber d'une part, de MM. William James, Boutroux et Bergson d'une autre, l'intelligence ayant enfin pris conscience des limites de la connaissance sensible, dont la connaissance rationnelle est tributaire, reconnaît qu'il en

Digitized by Google

existe une autre d'un autre ordre et plus profonde qui n'est pas moins profitable à la raison : la connaissance intérieure ou intuition, cette intuition que développe l'action morale, qu'élucide le raisonnement et qui, parce qu'elle nous met en communication directe avec les êtres, est seule aussi capable de nous faire éprouver l'action immédiate de Dieu. Sans commune mesure avec la connaissance purement extrinsèque qu'est la science, quand bien même elle use de ses concepts pour s'exprimer, — j'entends dans les *Livres sacrés* — l'intuition, inspirée ou non, n'a, par ailleurs, aucune compétence à son endroit. Elle n'en gagne point pour être contenue dans des livres et, par suite, — ce que l'Église catholique soutient avec raison dans l'Encyclique *Pascendi* — pouvoir être connue extérieurement : la vérité sensible ou logique n'est point de son ressort. Par ailleurs, les aspects de la connaissance scientifique ne pouvant plus être pris pour des parties intégrantes des choses — si la logique elle-même n'apparaît plus comme un absolu mais comme un cadre que la vie intellectuelle brise et renouvelle sans cesse en un devenir perpétuel — l'importance de l'organisation intérieure et de l'action se fait sentir jusqu'au sein de la connaissance scientifique, que la critique moderne tend à rapprocher de la croyance. N'y voit-elle pas le retentissement des choses, l'état d'un esprit qui le recueille et s'en nourrit, tout de même qu'elle en vient à suspendre la certitude sensible et logique à ce que M. Ollé-Laprune a appelé la « certitude morale » et, peut-on dire, à la foi?

Rien donc de plus contraire à la moderne conception des sciences, d'un côté, et à la notion philoso-

Digitized by Google

phique de la foi, d'un autre, que d'instaurer un conflit entre elles ou leurs résultats, que de seulement le concevoir comme possible. Nous sommes loin, en effet, de cet état d'esprit purement intellectualiste que représentait Renan quand il assurait — en parlant de la science biblique — qu' « un seul aveu d'erreur ruine l'édifice de la vérité absolue » ! La science et la foi se présentent désormais à nous, pour le plus grand profit de l'une et de l'autre, comme deux modes de connaissances distincts n'ayant ni même nature, ni même objet et, par suite, — en dehors des abus qu'on en peut faire — incapables de se rencontrer soit pour se confirmer, soit pour se contredire et, encore moins, s évincer.

III. — L'Histoire et la Foi.

Il n'en va pas de même de l'histoire et de la foi ou, plus exactement, de l'histoire et de la révélation : il n'y a pas indépendance absolue. La révélation est, en effet, engagée dans l'histoire. Par leurs origines, par leurs textes, par leur « histoire » même, les *Livres sacrés* lui appartiennent. C'est d'elle que relèvent les questions d'authenticité, d'intégrité et d'attributions, qu'on ne peut pas ne pas soulever à leur propos. Bien plus, ils sont justiciables de la critique ou exégèse et, conséquemment, de l'histoire, non seulement par leur forme, mais par leur contenu : par les faits qu'ils relatent. Dès lors, comment, en droit, ne serait-il pas possible à l'histoire de ruiner la foi en une révélation positive? Qu'elle démontre, par hypothèse, que les livres de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* sont apocryphes ou tellement défigurés

Digitized by Google

qu'ils ne constituent pas un témoignage valable ou bien encore que les Hébreux ou le Christ n'ont jamais existé, l'enseignement chrétien en serait indiscutablement ruiné dans ses fondements. A la base de l'enseignement chrétien sont des faits. Sans eux, il s'évanouit.

De son côté, la foi chrétienne appelle, indubitablement, une certaine interprétation religieuse, c'est-à-dire surnaturelle, des livres et événements sur qui elle repose. N'entre-t-elle pas, par là, en un contact permanent avec l'histoire d'où il semble que — toujours en droit — puissent naître les pires conflits?

En fait, si elle n'a pas ébranlé l'authenticité, ni l'intégrité, tout au moins essentielle, des *Livres saints* par ses découvertes tant sur les civilisations antiques, la chronologie du monde et l'histoire d'Israël, que sur leur composition progressive, l'histoire semble, aux yeux de quelques-uns, avoir à jamais détruit leur autorité, cependant que, selon d'autres, la foi en eux est exclusive de tout crédit à accorder aux découvertes historiques concernant, non seulement l'attribution de ces livres, mais l'ancienneté de l'homme ou l'antiquité des civilisations égyptienne et chaldéenne.

Cela, cependant, encore est faux. Bien qu'en droit le conflit puisse se produire, s'il est vrai que la foi en la révélation dépend, dans une certaine mesure, de l'histoire et l'histoire de la foi, il est indû sur bien des points et, en fait, sur ceux qui se sont présentés jusqu'ici, simple conséquence, partout où il s'est déclaré, des empiétements que la foi en la révélation et l'histoire commettent à tour de rôle — par la faute

Digitized by Google

du faux intellectualisme que nous avons vu — sur leurs domaines respectifs. Bien qu'en perpétuel contact et en constante communication, les deux domaines en effet sont séparés.

Tout d'abord, l'histoire, non plus que les sciences de la nature, ne peut avoir le dernier mot en rien. Elle ne saisit, comme ces dernières, que des faits qui, pour être humains, n'en sont pas moins matériels. Les réalités psychiques qu'ils traduisent lui échappent. Des idées, des sentiments, des volitions, elle ne perçoit que les manifestations extérieures : l'ordre de succession; elle ne les atteint pas en eux-mêmes. A l'instar des autres événements, elle ne voit les faits religieux que dans leur expression, dans leur limitation sensible, pourrait-on dire par conséquent, et non dans leur cause, ni leur réalité profonde. L'historien est à l'égard de tous les événements, et à plus forte raison des événements religieux, dans la situation du savant en face des phénomènes physiques. Pas plus que la science, l'histoire n'arrive à Dieu. Elle ne peut que le laisser supposer, remarquer une inconnue dans certains faits : elle est totalement impuissante à l'affirmer ou nier en dernier ressort. Ce n'est pas, en tout état de cause du reste, parce que l'histoire religieuse est humaine — et elle l'est forcément puisqu'elle se produit dans l'humanité — qu'elle n'est pas divine. « Il ne faut pas nier, écrit Newmann, que ce qui est humain dans l'histoire puisse être divin au regard de la doctrine; il ne faut pas confondre le développement extérieur des choses avec l'action intime de la Providence; il ne faut pas raisonner comme si l'existence de l'instrument naturel excluait l'opération de la grâce. » L'histoire en dernière analyse,

Digitized by Google

ne peut pas plus prouver qu'elle ne peut infirmer l'existence, pour reprendre les propres expressions de Renan, « d'une volonté libre supérieure à celle de l'homme agissant d'une manière appréciable sur le monde ». Aussi bien, on ne démontrera jamais sur son autorité que la révélation est impossible. En ce qui concerne l'origine des *Livres saints*, non plus qu'elle ne suffit à établir leur inspiration, la critique n'a pas le droit de la déclarer fausse. Les faits matériels et les textes seuls relèvent, sans conteste possible, de son examen. Or, si l'inspiration est un fait, elle est non seulement un fait psychique, mais un fait surnaturel que la conscience morale et religieuse peut reconnaître, que la foi peut identifier, mais qui ne tombe pas sous l'observation de l'historien. Il n'est à même d'en percevoir que les signes ou les résultats. Par nature, elle est située en dehors de sa juridiction. Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que l'inspiration soit liée à tel ou tel personnage, à tel ou tel procédé de rédaction. Que le *Pentateuque* soit ou non de Moïse; qu'il ait été rédigé par un individu ou par des générations successives; que les *Livres saints*, en général, aient été composés ou non à l'aide de documents primitifs, cela ne contredit en rien leur inspiration. « A moins qu'on ne les découvre apocryphes, les *Écritures* ne laisseront pas d'être toujours saintes, toujours sacrées, toujours inviolables », dit un pieux écrivain, quand on saura dans quelles conditions elles ont été rédigées et conservées. Cela ne touche aucunement à leur essence. Pour ce qui est de leur intégrité, ne suffit-il pas pareillement, pour qu'elles ne soient pas suspectes, que les altérations, qui peuvent s'y rencontrer, n'aient jamais eu pour effet — comme il

Digitized by Google

est véridique — d'y introduire une croyance étrangère à la révélation qui est contenue dans ce qu'elles renferment de certainement authentique?

Par contre, il est indispensable, en matière historique, de ne pas attribuer à la foi ce qui n'est pas de sa compétence. Malgré qu'elle ait des lumières sur les circonstances de leur rédaction, par le fait de la tradition dont elle est dépositaire, — ce qui fait un devoir à l'historien de la consulter et tenir en haute considération, s'il ne lui est permis de la contredire, même sur ces points, que preuves en mains, — la croyance aux *Livres saints* ne porte strictement, quant à leurs sources, que sur l'origine surnaturelle de leur contenu et non sur les hommes qui ont dû lui servir d'instruments, sur les circonstances qui l'ont accompagnée. Elle ne fournit aucune certitude définitive touchant leur intégrité ou leurs dates de rédaction. Ce sont là questions d'histoire qui se peuvent élucider scientifiquement et qui, comme telles, relèvent principalement de la critique; la foi n'a pas qualité pour en décider souverainement. Elles ne peuvent être tout à fait résolues qu'*a posteriori* par la science et non *a priori* par la foi. Quant au contenu de ces livres, s'ils ne sont pas en dehors de l'histoire, s'ils y ont rapport, — livres historiques en réalité — l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* ne sont pas des livres d'histoire au sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot, au même titre que les ouvrages d'un Vandal, d'un Thureau-Dangin ou d'un Henry Houssaye. Les *Écritures* n'ont manifestement pas pour objet de nous révéler des actions humaines et encore moins l'histoire intégrale de l'humanité, mais l'action de Dieu en elle. Elles n'ont pas le souci des faits

Digitized by Google

matériels pour eux-mêmes, ainsi que ça doit être la principale préoccupation de l'histoire objective, mais bien de leur signification divine. La *Bible*, aussi bien, est une histoire de la Providence agissant dans le peuple juif, bien plus qu'une histoire d'Israël ainsi que nous l'entendrions aujourd'hui. Chaque narration, chaque récit des *Livres sacrés* n'est pas plus une constatation précise d'événements historiques que de phénomènes scientifiques. Livres d'instruction religieuse et d'édification morale, — ce qui ne veut pas dire qu'ils soient sans rapport avec l'histoire — de même qu'il y a des paraboles dans le *Nouveau Testament* il y en a dans l'*Ancien*, qui servent d'enveloppe à une vérité religieuse, morale ou métaphysique. C'est ainsi qu'il faut prendre l'aventure de Jonas ou encore celle de Noé. Comme le dit excellemment l'abbé Landrieux, il ne faut pas confondre « l'histoire » avec « les histoires » dans la *Bible*. Il va de soi, en effet, que, si elle est vraie, l'inspiration divine porte moins sur les faits matériels et les effigies colorées que les jeunes générations lui ont nécessairement données pour enveloppe et pour véhicule que sur la raison des choses, la nature de Dieu et son action dans le monde. Parce qu'elle ne concorde pas avec les *Livres saints* dans tous les détails de ses découvertes, l'histoire ne saurait donc les tenir pour erronés, puisque aussi bien leur but n'est pas de nous instruire de ce qui fait l'objet de ses soins. Ils ne sont pas une révélation intégrale du passé. La *Bible* n'est, à aucun degré une chronologie, comme d'aucuns l'ont soutenu qui, d'après elle, font remonter la création du monde à l'an 4000 avant Jésus-Christ. Sous réserve d'une contradiction complète que, par une hypothèse toute gratuite, l'histoire pourrait, en droit, soulever entre les

Digitized by Google

faits et le récit sacré, — comme si, par exemple, elle prouvait, de manière irréfutable, que le Christ et les Apôtres n'ont jamais existé — l'historien n'est pas autorisé à mettre en doute leur véracité et, conséquemment, leur inspiration, sous prétexte — s'il est vrai que Dieu ne peut se tromper — qu'ils contiennent des faits inexacts, des omissions et des légendes. Que l'histoire d'Israël et même de l'humanité ne soit pas de tous points conforme au récit de la *Bible*; qu'elle renferme des allégories ou que les *Évangiles synoptiques* ne coïncident pas exactement dans leur chronologie, cela ne signifie nullement que ces livres ne sont pas inspirés, qu'ils ne sont pas le récit véridique de l'action de Dieu dans le monde et, à plus forte raison, qu'ils ne nous fournissent pas, — sous les formes humaines, donc imparfaites et par suite progressives, qui les expriment — des notions véritables sur sa nature et ses attributs. Quelles que soient les conclusions de la critique sur Tobie, Daniel, Job ou Noé, il n'y a pas plus lieu d'être déconcerté par elles qu'on ne devrait être édifié par l'effort d'un zèle pieux pour retrouver le tombeau de l'Enfant prodigue ou le site géographique de l'Eden. Il s'ensuit que les *Livres saints* et, par conséquent, la foi en eux est insuffisante pour retracer, non pas même l'histoire de l'humanité, mais celle des Juifs. Elle ne saurait remplacer la science. A moins d'admettre avec Grotius qu' « il n'y a pas un mot des *Saintes Écritures* qui ne soit inspiré dans le sens le plus strict, y compris la ponctuation même », la foi ne saurait pas plus suppléer l'histoire que celle-ci n'est recevable à la contredire en faisant état des divergences qu'elle est amenée à noter entre ses découvertes et les *Livres sacrés*. C'est de cette fausse

Digitized by Google

conception, toute rationnelle et littérale, de la révélation que sont nées les objections par lesquelles les historiens ont prétendu, pendant longtemps, la ruiner en la convainquant d'erreur. Peut-on mieux s'y prêter que ces théologiens qui ont soutenu que si l'on n'admet pas l'arche de Noé et l'aventure de Jonas comme des faits historiques le christianisme doit être abandonné? On ne peut mieux présenter le flanc aux entreprises indues des sciences historiques, si la crise de conscience de Renan ne vint pas d'autre cause que de cette vicieuse façon de voir.

Maintenant, que l'histoire et la révélation aient chacune leur domaine, il n'en résulte pas qu'elles soient sans communication, si la révélation s'insère véritablement dans la réalité sensible qui, pour ainsi dire, la porte et la contient. Indépendantes l'une de l'autre, dans leur principe et leur objet, elles ne le sont donc pas au même titre que les sciences de la nature et la foi. Leurs domaines ne sont pas seulement limitrophes, ils sont grevés de servitudes mutuelles. La foi a besoin de l'histoire comme, pour les croyants, l'histoire a besoin de la foi. En dehors de tout ce qu'on peut penser de la valeur surnaturelle des *Livres saints*, ce qui est une question de foi, — de foi rationnelle et non de démarche purement fidéiste — il est incontestable que, surtout quand on y croit, l'histoire ni la critique ne peuvent totalement ignorer la foi, c'est-à-dire la tradition : foi vécue et transmise, explicitée au cours du temps, et qu'il ne faut pas confondre avec les traditions, qui se bornent à une transmission orale. Comme le soutient avec raison l'Église catholique, si l'histoire et la foi

Digitized by Google

doivent être autonomes chacune sur son terrain, elles doivent s'inquiéter l'une de l'autre et s'éclairer mutuellement dans la zone qui leur est commune. C'est qu'aussi bien elles sont, non seulement mitoyennes et ouvertes l'une à l'autre, mais indivises dans une partie de leurs héritages.

En effet, l'histoire, qui n'est science qu'autant qu'elle relate des faits, ne peut absolument pas se passer d'interprétation. Comment en irait-il autrement, si, alors que les sciences expérimentales elles-mêmes font appel à des théories, l'histoire touche non plus — comme elles — aux seules relations des phénomènes, mais aux causes mêmes, aux causes humaines des événements; d'où il suit que, tandis que les théories scientifiques n'envisagent que des symboles, l'interprétation historique nourrit l'ambition d'expliquer les faits dans leur raison psychique, par les mobiles humains qui les engendrent et, en l'espèce, les faits religieux par ceux-ci seulement ou par l'action surnaturelle de Dieu plongeant dans la nature? L'historien ne peut se récuser. Coûte que coûte il lui faut remonter aux motifs, à la réalité vivante : se prononcer. L'histoire technique et critique, l' « histoire-science », au sens précis du mot, n'est pas toute l'histoire. Cela est encore plus vrai, si possible, de l'histoire religieuse; là, plus qu'ailleurs, c'est encore avoir une théorie que n'en avoir point. Vouloir s'en tenir exclusivement aux faits — comme l'a essayé l'abbé Loisy — n'est-ce pas, quand on les raconte, les enchaîner les uns aux autres, abstraction faite de tout ressort humain et, à plus forte raison, divin, comme s'ils s'expliquaient par leur succession même? N'est-ce pas, par suite, leur appliquer une

Digitized by Google

sorte de déterminisme phénoménologique qui tient que les choses humaines sortent nécessairement les unes des autres ? N'est-ce pas, pour tout dire, tomber dans la faute de l' « historicisme » qui substitue la liaison chronologique des événements à la réalité psychique ou surnaturelle qui en rend compte ? Aussi bien, quoi qu'on en ait, dans l'interprétation qu'il est obligé de donner des faits religieux, quand il prétend en fournir le récit, l'historien ne peut pas — comme c'est d'obligation pour le savant en face de la nature — ne rien devoir à ses convictions. C'est parce que Renan ne croyait pas au miracle, et non à la suite de constatations précises, qu'il les a bannis de la *Vie de Jésus*, si, tout de même, c'est parce que Bossuet était convaincu de l'intervention de la Providence dans les intérêts de ce monde qu'il lui attribue la grandeur et la chute des empires. Hypothétique, l'histoire l'est donc toujours à quelque degré dans ses interprétations et, plus spécialement, quand elle touche à la religion, si elle ne saisit jamais la réalité spirituelle, *a fortiori* l'élément divin, mais seulement ce qui en apparaît au dehors, les signes pourrait-on dire. Elle l'est plus encore, en ce dernier cas, jusque dans sa partie critique, s'il ne faut pas oublier qu'en fait les documents scripturaires ne présentent pas habituellement de caractères qui permettent de les dater avec certitude. On est, le plus souvent, contraint de le faire, ainsi que le constate M. G. Sorel, d'après un système préconçu qu'on justifie ensuite au moyen de ces textes mêmes, tant il est vrai que l'exégèse est variable et incertaine, soumise aux nuances personnelles, aux fluctuations des systèmes. Il en résulte que l'historien du christianisme est non seulement en droit, mais on peut dire tenu, de s'informer pour le

Digitized by Google

moins de la foi, seule dépositaire de la tradition qui, en ces matières, a une importance capitale, si la religion qui est vie ne peut être recueillie et transmise intégralement que par la vie, explicitée, pour tout dire, que par son canal.

Inversement, la foi non pas même en une révélation déterminée, mais en la possibilité d'une révélation, commande, en une certaine mesure, l'interprétation des *Livres saints* et de l'histoire tant judaïque que chrétienne. Si les sciences historiques ne suffisent pas à conseiller l'interprétation divine de ces faits, au point que — malgré tout ce qu'ils recèlent de manifestement inconnu et inconnaissable pour lui — l'historien, seulement historien, n'y peut discerner une action surnaturelle, par défaut de préparation antécédente, — philosophique, morale et religieuse, — elle est facilement reconnaissable pour celui qui en admet la possibilité, même après qu'on l'a remise, autant que faire se peut, dans ce qu'il convient d'appeler « son jour naturel ». C'est qu'en réalité si le croyant fait reposer sa foi sur l'histoire, il la voit, en retour, avec les yeux de la foi. Effectivement, s'il trouve dans l'histoire des raisons de croire, il ne les y trouve pas toutes; celles-là mêmes qu'il y trouve ne sont telles pour lui — je ne parle pas de l'intervention de ce que les chrétiens appellent la « grâce » — que s'il y est préparé par des raisons intérieures qui relèvent de sa conscience et lui permettent, tout au moins avec la possibilité de la révélation, d'admettre sa réalité dans les *Écritures* par la correspondance qu'il y rencontre entre ses aspirations et leur enseignement. La foi qu'il professe à leur égard lui donne, à son tour, des clartés sur elles, en

Digitized by Google

même temps que sur l'histoire religieuse qui les continue, puisque aussi bien, nous l'avons vu, la foi chrétienne n'est pas seulement adhésion à un ensemble de croyances mais qu'elle est une vie à laquelle participe tout croyant. Par le fait, les événements et les livres, qui conservent sa trace et pour ainsi dire son empreinte, s'éclairent pour lui d'un jour particulier : il y voit l'action manifeste de Dieu. « Ce n'est pas l'absence de miracles, écrit James Martineau, qui nous fait reculer la divinité dans l'inaccessible infini, mais l'impuissance de notre âme à saisir les miracles qui nous environnent. » Rien de plus légitime, d'ailleurs, aux regards des sciences historiques mêmes que l'interprétation qu'il en donne, si toute histoire est nécessairement interprétative et, conséquemment, hypothétique. La seule question qui reste est celle de la validité d'une telle hypothèse, ce qui dépend, en dernière analyse, de l'existence de Dieu et de la possibilité de son intervention : toutes questions que l'histoire livrée à elle-même est aussi impuissante que la science à résoudre dans un sens ou dans l'autre. Aussi bien, ceux qui affichent une opinion contraire franchissent infailliblement les limites de l'histoire pour y faire intervenir leurs conceptions philosophiques ou religieuses, qui, si elles y peuvent prendre appui ou argument avec plus ou moins de légitimité, — c'est une question de fait — ne sauraient aucunement en sortir.

N'importe; non plus que la foi ne doit perdre de vue les faits tels que les sciences historiques les lui élucident, celles-ci ne doivent pas négliger la tradition comme interprète des *Livres sacrés* — quand

Digitized by Google

elles sont cultivées par des croyants, ne le fussent-ils qu'en la possibilité de leur inspiration.

Nonobstant ces réserves touchant l'interprétation des livres qui sont tenus pour révélés et des faits qui en dérivent; malgré, d'autre part, que la foi s'appuie en partie sur l'histoire, l'histoire et la foi — la foi chrétienne — n'en sont pas moins, en dehors de cette zone commune, indépendantes l'une de l'autre et maîtresses chacune chez soi. S'il ne se rencontre à leur opposition aucune impossibilité de droit — ce par quoi leurs rapports diffèrent de ceux de la science proprement dite et de la foi — elles ne se gênent point, en fait, dans l'âme du chrétien. La foi ne contrarie pas plus les progrès des sciences historiques, même en ce qui la concerne, que l'histoire n'inflige un démenti à la foi. Il n'a pu paraître en aller autrement, tout de même que pour le précédent conflit, qu'à la suite de la confusion — dont l'intellectualisme encore est l'auteur — qui a été souvent commise entre l'histoire positive et la révélation, qui, pour être historique dans l'ensemble, n'est pas plus une révélation de l'histoire qu'elle n'en est une des lois de la nature.

IV. — Les Rapports de la Science et de la Foi.

Ce n'est pas à dire que, quand elles se renferment chacune dans ce qui lui est propre, les sciences — tant physiques qu'historiques — n'entretiennent aucun rapport avec la foi et réciproquement. Si elles n'en ont pas de la sorte qu'on a cru pendant longtemps

Digitized by Google

et qui n'allait rien moins qu'à les confondre, en vertu d'une conception erronée de leur nature, elles en ont d'autres qui se résolvent non pas en conflits, comme il arrive lorsqu'on leur attribue même objet, mais en mutuels services.

D'abord, parce qu'elle est amenée à reconnaître par la conscience qu'elle prend de ses limites l'existence du subjectif ou de l'esprit, la science sert comme de préface à la foi. Quoique relié à toutes ses conditions par un déterminisme rigoureux, le subjectif ne peut, en effet, être suffisamment défini — à l'imitation d'une synthèse qui ne se réduit pas en ses éléments — par la connaissance, même complète, de ses antécédents. Loin de prétendre substituer l'étude de la face externe des phénomènes à celle de leur face interne, les sciences de la nature nous contraignent à envisager la nécessité de prendre le phénomène de conscience en lui-même, de l'abstraire des représentations objectives où il se mêle et dont il est l'âme afin de le saisir dans toute sa pureté. Elles contribuent, par suite, à nous le faire considérer, non plus comme un simple phénomène, mais comme une originalité radicale qui recèle et concentre en elle tout le milieu dont elle s'est nourrie. La critique des sciences de la nature nous incite, au vrai, à tenir l'acte de conscience non seulement pour le principe invisible et présent à tout objet de connaissance, mais pour le fond des choses, pour ce sans quoi les faits sensibles ne seraient rien. Il est, en effet, impossible d'attribuer à la matière une base d'existence radicalement hétérogène à l'esprit. « Parler d'un tel substrat opaque, écrit M. Le Roy, n'aurait aucun sens : car on ne peut

Digitized by Google

rien dire qui ne suppose et ne sous-entende l'esprit, puisque le moindre mot le postule et en désigne toujours un état ou un acte. » Par le fait qu'elle nous induit à admettre le primat de la vie spirituelle, la science nous met, ainsi, sur la voie de la religion, si c'est nous conduire à Dieu que de nous faire considérer l'esprit comme le *substratum* de l'univers.

La science nous y conduit d'autant mieux qu'elle laisse et qu'elle ne peut pas — quand elle est fidèle à son principe — ne pas laisser une foule de questions à jamais sans réponse. Bien plus; par l'irréparable de ses insuffisances, elle incline tout savant doué de quelque esprit critique à se les poser. C'est ainsi qu'on a pu dire qu'un peu de science éloigne de Dieu, mais que beaucoup y ramène. Loin de dissiper le mystère, elle en donne l'obsession au savant qui est capable de juger sa science. « Plus l'homme de science sera savant, dit M. Jules Soury, plus il aura conscience de son ignorance et de son néant. » Le relativisme, dans lequel on a reconnu de nos jours que se meuvent les sciences, a fait bonne justice de la ridicule prétention d'un rationalisme étroit de rejeter tout mystère, sous prétexte qu'il n'y a rien qui échappe à la connaissance sensible et rationnelle. De toutes parts, au contraire, la science s'y heurte : bon gré, mal gré, il lui faut bien supposer l' « inconnaissable » comme le nommait Spencer.

Inconnaissable pour les sens et la raison livrée à elle-même ou réduite aux matériaux qu'ils lui fournissent, c'est la critique même de la science qui fait supposer qu'il ne l'est pas pour l'esprit tout entier. Ne nous montre-t-elle pas que l'évidence rationnelle

Digitized by Google

et sensible n'est pas l'unique source de nos connaissances, qu'à côté il y a le sentiment, l'intuition, l'action pourrait-on dire, qui nous permettent les conjectures? Autour de la vie claire de l'esprit, elle nous révèle une pénombre qui, s'il en bénéficie étrangement, ne se laisse pas ramener au pur intellect. A côté de la science, la science elle-même est inclinée à admettre un autre mode de connaissance, une autre façon pour notre esprit de communiquer avec le réel, toute une catégorie de faits psychiques — appelés à tort « inconscients », s'il s'agit bien plutôt de phénomènes de semi-conscience ou de subconscience, quand ce n'est pas de faits affectifs tout simplement, — pour lesquels la pensée étroitement rationaliste du XVIIIe siècle n'avait pas assez de moqueries. Aussi bien, les guérisons miraculeuses, les stigmates, les visions, que le « voltairianisme » qualifiait de supercheries, sont-ils admis aujourd'hui par la médecine moderne comme des faits authentiques, sur la cause desquels on peut disputer, mais qu'en dépit de tares physiologiques qui les accompagnent parfois on n'avoue pas moins manifester, en certains cas, une puissance, une grandeur et une fécondité psychiques qu'il n'y aurait rien d'absurde d'assigner à l'intervention d'un Être supérieur. Pareillement, de ce qu'au jugement de l'esprit moderne les *Livres saints* contiennent tout ce qu'il y de meilleur dans la marche de l'humanité, il n'y a rien de saugrenu à y voir l'action de Dieu.

Ce n'est pas tout. En nous donnant une plus haute idée de l'univers, en nous faisant sonder sa double infinité, si l'on peut dire, la science agrandit, en quelque sorte, la notion même de Dieu. Elle l'élève à

Digitized by Google

coup sûr. La majesté de l'œuvre, devrait-on dire si la comparaison n'était inexacte, ne rehausse-t-elle pas l'ouvrier? La cosmographie d'Isaac Newton ouvre incontestablement un champ plus grandiose à la pensée religieuse que celle du moine Cosmos pour qui le monde avait la forme d'une boîte oblongue divisée en deux compartiments superposés sur le modèle du tabernacle juif. La doctrine de l'évolution elle-même n'est pas sans ajouter à la création une grandeur singulière. Ne nous détourne-t-elle pas, pour le moins, de concevoir l'acte créateur sur le modèle d'une fabrication de jouets quelconques? Elle lui confère, tout bien pesé, une amplitude qui nous habitue à le considérer non seulement comme l'origine, mais aussi comme la continuation du monde. Elle nous invite à voir — non pas directement, certes, mais en soutien, pour ainsi dire, de toute activité, — l'action de Dieu partout. La théorie, qui semblait de prime abord la plus néfaste au pouvoir divin, est peut-être celle qui, en dernière analyse, le fait plus proche de nous.

Parce qu'elle agrandit l'idée de Dieu, la science contribue, par ailleurs, à la purifier de toutes les passions, de toutes les mesquineries et de toutes les sottises de l'homme. A une telle ampleur d'action, à une telle élévation de nature, il n'y a, en effet, que la perfection morale qui réponde : un Être, pour tout dire, excellemment bon, s'il est vrai que la bonté, que la charité et l'amour sont ce que nous connaissons de plus relevé au monde. Quelle distance il y a, moralement parlant, entre ce Dieu d'amour et l'Être vindicatif ou cruel que quelques-uns se sont imaginés sur le modèle de leurs rancunes! En outre, par la consta-

Digitized by Google

tation qu'elle fait du cours régulier de l'univers, par la découverte qu'elle poursuit chaque jour des lois de la nature, la science nous préserve des grossièretés d'un anthropormorphisme mesquin, si c'est bien l'une des tendances de notre esprit de faire Dieu à notre image, y compris les défauts. Elle nous avertit de n'avoir pas à le considérer comme un souverain capricieux et fantasque. Elle chasse le « bon plaisir » du gouvernement du monde. Grâce à elle, Dieu n'apparaît plus, dès lors, ainsi qu'un monarque, même excellent, mais comme le principe et le terme, la cause et la fin de tout ce qui existe. L'idée de la Providence s'en dilate d'autant, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Elle se présente non plus seulement comme une série d'actes particuliers, mais comme l'action continue de Dieu dans le monde, ce qui le fait être et évoluer, ce qui explique le progrès et, plus spécialement, le progrès moral et religieux, la révélation même et le miracle qui en sont, au vrai, l'infusion dans la créature. En bannissant le merveilleux — qui est l'extraordinaire pour lui-même, c'est-à-dire pour étonner, — la science épure la notion du miracle. Elle dispose le croyant à le considérer — conformément à l'*Évangile* — non plus comme une dérogation aux lois de la nature, mais comme un acte de liberté divine s'insérant dans la trame des phénomènes, comme un fait religieux dans son essence, dont l'effet visible importe moins que la cause profonde et surnaturelle dont il témoigne. La science nous détourne ainsi de croire que le miracle peut intervenir, pour les favoriser ou contrarier, dans tous les actes de notre vie. Elle dissuade le chrétien du miracle « à volonté », obtenu pour ainsi dire mécaniquement, par l'intermédiaire de certaines pra-

Digitized by Google

tiques fixées une fois pour toutes. Elle ruine la crédulité et, avec elle, la superstition qui en est le fruit, en même temps que la pire déformation qui soit du sentiment religieux.

De fait, la science travaille à moraliser la foi. Par la certitude que, sur l'aveu de leur relativité, la critique des sciences laisse aux divinations de la conscience morale, elle nous invite à mettre l'amour, non seulement au fond, mais au-dessus de tout. Elle est une véritable école de désintéressement. En détournant la foi des objets indignes sur lesquels la superstition l'abaisse, la science la reporte sur Dieu même. Elle la libère des préoccupations bassement intéressées où elle risque de s'enliser pour l'identifier au pur amour de la divinité. Les connaissances qu'elle inculque au croyant l'exhortent, pour ainsi parler, à ramener la prière au modèle que nous en a donné Jésus, à une élévation de l'âme à Dieu, à une effusion d'amour, comme la célébrait Auguste Comte, où la demande même doit prendre tournure d'un acte d'adoration. Par le fait qu'elle en détruit les plantes parasites, la science aide ainsi à mettre en valeur tout ce que le sentiment religieux doit contenir de transport, de sacrifice et d'élan au principe de l'univers qu'il tient pour moral et perfection souveraine.

Enfin, en tant qu'elle étudie la religion même, la science historique n'est pas sans lui rendre d'importants services. Sans parler de ceux qui ont trait à l'attribution, à l'authenticité, à l'intégrité ou à la chronologie des *Livres saints*, sans insister non plus sur le bénéfice que retire la foi de la disparition de

Digitized by Google

certaines légendes, elle ne peut que l'aider — pour peu qu'il existe — à discerner dans la révélation le principe surnaturel de la forme humaine qu'il est bien forcé de prendre. Dans le développement des dogmes, elle montre la croissance du germe soi-disant divin. Elle sert, en un mot, à dégager ce que les croyants estiment qui vient de Dieu des formules transitoires qui servent à l'exprimer, des images, des mots qui les font entendre aux hommes. Aussi bien, sans se laisser absorber par elle ni l'absorber, la foi peut et doit se servir des sciences historiques. Outre qu'il ne lui appartient pas de retracer sa propre histoire, la foi ne peut que grandir — du moment que ses fondements historiques sont véritables — aux recherches de l'exégèse.

En retour — si bizarre qu'il paraisse à première vue — la foi ne laisse pas d'être d'un grand secours à la science.

Elle lui inspire, en premier lieu, de la prudence et, par suite, favorise grandement l'esprit scientifique qui est fait principalement de réserve, dominé qu'il est par le souci de ne rien avancer sans preuves et celui-là même, qui en est le corollaire, de rester dans son domaine. A condition de ne pas empiéter sur le terrain de la science — ce qui serait infidélité non seulement à la science mais à elle-même — la foi ne peut que prémunir le savant contre les incursions de sa spécialité dans les questions religieuses. Elle ne peut que le mettre en garde contre les affirmations ou négations extra-scientifiques que d'aucuns se croient autorisés à porter au nom de la science. Elle

Digitized by Google

ne peut que lui conseiller de ne pas compromettre celle-ci, où elle n'a que faire, dans la métaphysique ou la religion, et, par le fait, le détourner d'une pseudo-science, opprobre et contrefaçon de la discipline proprement scientifique. La foi se trouve ainsi être le meilleur auxiliaire qui soit de ses méthodes, s'il est vrai qu'elles doivent être inspirées par le souci de s'en tenir strictement aux faits et à leurs relations.

Cette prudence que la foi communique au savant — en conformité avec la principale qualité de l'esprit qui le doit animer — est surtout précieuse alors qu'il se consacre à l'exégèse et à l'histoire de sa religion. Elle le sauve des interprétations erronées et contraires à la tradition. Elle lui procure, en outre, des lumières sur leur signification. Par les racines où elle plonge, par l'histoire même dont elle est continuation ou partie intégrante, le croyant est, plus que quiconque, à même d'expliquer sa religion. Cela tient à ce que la science de la religion n'est pas une science comme une autre. Non plus, d'ailleurs, qu'il n'est convenable d'étudier la vie en chimiste ou la politique en géomètre, la religion ne doit pas l'être en simple historien. Est-ce qu'on peut, du reste, écrire l'histoire ordinaire autrement qu'en homme, je veux dire abstraction faite de toute l'expérience que cette dignité implique? A plus forte raison, est-il impossible d'étudier la religion à fond autrement qu'en croyant. C'est que — sans parler du secours d'en haut, qui est pour le fidèle une réalité et une épreuve, — la religion, est avant tout, une affaire d'âmes, que, sous peine de demeurer à la surface, l'historien doit ressusciter, donc avoir lui-même ressentie. Comment, non seu-

Digitized by Google

lement comprendre quoi que ce soit aux faits religieux, si on n'a jamais éprouvé le sentiment qu'ils traduisent et, *a fortiori*, si on le nie, mais sainement interpréter les *Livres saints*, si — la foi en eux étant un fait — on se trouve en dehors du courant qui en est issu et, pour ainsi dire, en marge de la tradition qui seule nous permet de restituer le véritable sens dans lequel ils ont été écrits? Tout de même, la foi en la révélation non seulement sauvegarde de la témérité et, par conséquent, de l'erreur les systèmes d'exégèse, elle leur sert encore de guide, puisque systèmes il y a, s'ils ne peuvent jamais être complètement détachés d'un point de vue et, pourrait-on dire, d'une attitude sur l'univers.

Si considérable que soit ce rôle, l'influence légitime que la foi peut exercer sur les sciences ne s'y restreint pas. De même qu'elle est capable, pourvu qu'elle reste dans sa sphère, de régulariser leurs démarches et de les engager, en quelque sorte, à la fidélité envers elles-mêmes, — c'est-à-dire envers leurs méthodes — la foi ne peut manquer de les promouvoir, quand elle est vraiment saine; elle ne peut omettre de leur donner, au vrai, assurance et appui. Par le fait qu'elle rattache le monde à un Être parfait qui, en le créant, nous a créés nous-mêmes, la foi nous donne la certitude de son intelligibilité pour nous. Elle nous certifie qu'il y a harmonie entre l'univers et l'homme. Elle nous donne la garantie qu'à travers des formes transitoires et approximatives nous pouvons arriver au vrai; que nous pouvons comprendre le cosmos; que la science est valable; qu'elle est à même d'atteindre, sinon l'essence, du moins les relations véritables des phénomènes. Elle sauve la

Digitized by Google

connaissance scientifique de la relativité absolue, cependant qu'elle reconnaît à la raison une portée plus haute encore; qu'elle la juge capable d'atteindre, avec d'autres moyens que ceux de la science, à la réalité suprême. La discipline scientifique, qui serait vanité s'il n'existait autre chose que des accidents de notre sensibilité, y gagne, en définitive, une autorité, une sécurité et une confiance qu'est seule propre à engendrer la croyance en un Être parfait, s'il est le seul gage qui soit, en réalité, de la validité de nos connaissances et du bien fondé de nos démarches, en science comme en morale. Tandis qu'elle fournit à l'esprit de l'homme ce complément d'information qui lui est refusé par la science et dont le désir le tourmente incessamment, elle fonde celle-ci en raison. Bien comprise, loin d'être l'ancre qui tient le vaisseau enchaîné, elle est le phare qui lui montre la route et permet ses évolutions les plus hardies.

Ainsi — exception faite de l'histoire qui est susceptible de la contrarier en droit, mais ne la contrarie pas en fait, — que ni la science ne puisse gêner la foi, ni la foi en la révélation entraver la science, qu'elles ne se puissent même rencontrer, du moment qu'aucune d'elles ne sort de ses limites, cela n'empêche pas que la science et la foi ne soient en perpétuels rapports, qu'elles ne se rendent des services réciproques, qu'elles ne se soutiennent l'une l'autre, tout de même qu'il appartient aux sciences historiques d'éclairer la foi pour, à son tour, être illuminées par elles. Il y a là un échange de bons offices, qui se comprend du reste si l'on observe que, pour être séparées, la science et la foi ne le sont pas tellement qu'elles

Digitized by Google

s'ignorent l'une l'autre. Il n'y a pas entre elles de cloison étanche. Elles sont deux attitudes de l'esprit en face de deux problèmes différents, mais deux attitudes qui se complètent. Aussi bien, tout de même que la foi repose sur la raison et sur des raisons qui ne sont pas toutes psychologiques et morales, mais logiques, esthétiques, sociales et métaphysiques, la foi en l'Absolu est impliquée par la foi en la raison c'est-à-dire dans la plus humble de nos affirmations rationnelles. De fait, l'action d'où procèdent les sciences ne s'y épuise pas. En les produisant, elle les dépasse et déborde; en permettant leur succès, malgré des contradictions internes, elle prouve, finalement, qu'il y a en elle plus que les sciences ne connaissent et n'atteignent, plus, en un mot, qu'il ne leur est nécessaire; qu'elles ne sont pas, autrement dit, la limite et la fin de notre activité, ce qui l'absorbe et la borne. La vérité va rejoindre la vie pour s'épanouir dans la foi, tout comme la foi se subordonne et permet la vie qui est instrument et moyen de vérité. Science et foi sont, pour ainsi dire, deux stades ou deux phases de l'esprit qui se légitiment mutuellement. La clarté que l'esprit fait sur les choses dans l'acte scientifique, c'est la clarté que l'esprit fait en lui-même dans l'acte de foi. Elle est identique à elle-même, qu'elle se disperse dans les phénomènes qu'elle rend intelligibles en les ramenant à l'unité de la pensée ou qu'elle se concentre pour nous apprendre notre nature, notre devoir et notre principe. « Il ne faut point regarder ces deux opérations de l'âme, connaître et aimer, écrit Bossuet, comme séparées et indépendantes l'une de l'autre, mais comme s'excitant et se perfectionnant l'une l'autre. » La foi achève la science, tout comme la science conduit à la

Digitized by Google

foi, s'il n'y a pas d'autre moyen pour l'esprit de se réaliser pleinement que de les concilier, sans les mêler, en une synthèse supérieure qui est vie et, avec la moralité dont la science n'est qu'un produit, vie intégrale dans l'universelle acception du mot.

Digitized by Google

CHAPITRE X

LA RELIGION ET L'ESPRIT MODERNE

Cependant la religion ne se réduit pas au sentiment religieux. Si elle est, avant tout, affaire d'âme — il faut, dit Jésus-Christ, adorer le Père céleste en esprit et en vérité — elle ne s'enferme pas dans la conscience individuelle. Toute religion, ainsi que l'étymologie l'indique, est un lien entre les hommes : société spirituelle qui se traduit nécessairement au dehors, comme le sentiment lui-même, en pratiques et croyances communes, sous le contrôle, la plupart du temps, — si toute religion dite positive se prétend d'origine divine — d'une autorité dépositaire de la révélation et gardienne de la tradition. Ainsi constituée et hiérarchisée, il semble que la religion soit aussi hostile à l'esprit moderne, qui est fait de libre recherche dans tous les ordres, et, conséquemment, au progrès social, politique et scientifique, voire même religieux, que ceux-ci paraissent l'être à toute discipline de cette sorte. Aussi bien cette opposition est souvent exploitée, en sens diamétralement inverse, soit qu'on s'autorise de l'esprit moderne pour déclarer que c'en est fini des religions d'autorité au profit des seules religions de l'esprit, pour reprendre les propres

Digitized by Google

expressions d'Auguste Sabatier, soit qu'au contraire on n'hésite pas à condamner en bloc les aspirations modernes — je ne dis pas modernistes, qui sont un essai d'interprétation du catholicisme, — au nom de telle ou telle confession.

I. — La Religion au regard de l'Esprit moderne.

On a beau dire que l'esprit moderne, parce qu'il est tout pénétré de relativisme et, par conséquent, aussi dédaigneux des formalités extérieures ou des credos qu'il est soucieux de conserver à chacun sa libre initiative, même en matière religieuse, réprouve irrémédiablement culte, dogmes et autorité spirituelle, dans l'incapacité où il est de leur reconnaître aucune valeur absolue, il n'en reste pas moins, du moment qu'on admet non pas seulement la possibilité d'une révélation — ce que la science ni la philosophie modernes ne peuvent valablement contester — mais la réalité d'une révélation positive — ce qui est affaire à l'apologétique de nous démontrer — il n'en reste pas moins, dis-je, que l'assentiment accordé à une révélation, quelle qu'elle soit, entraîne, *ipso facto*, l'adhésion aux rites, aux dogmes et à l'autorité qu'elle implique et ne peut pas ne pas impliquer. Cela est vrai du christianisme, si l'on reconnaît la divinité de Jésus-Christ, — ce qui, par parenthèse, condamne le protestant qui y croit, — comme ce l'est, sans conteste, de l'islamisme et du bouddhisme. En même temps qu'un modèle de vie, ainsi qu'il apparaît dans l'*Évangile*, que pourrait être d'autre, en effet, une révélation sinon un ensemble d'enseignements métaphysiques et moraux concernant notre

Digitized by Google

conduite et nos rapports avec la divinité, concrétés naturellement en rites et en dogmes qui demandent à être interprétés à la lumière de la tradition par ceux-là mêmes qui en ont plus spécialement reçu le dépôt — sans parler du secours divin qu'ils invoquent — et qui se trouvent, plus que d'autres, capables d'en discerner l'esprit? Il n'y a pas de milieu : ou admettre une révélation divine avec toutes ses conséquences, pourrait-on dire, sociales, ou, en les rejetant, refuser tout caractère proprement divin ou transcendant à la révélation dont on prétendait se réclamer, — ce qui revient, en bonne et due forme, à la nier, quelques détours ou subterfuges qu'on emploie, par ailleurs, à se duper soi-même.

Même en faisant abstraction de cette nécessité d'une religion extérieure organisée en société pour qui adhère à une révélation positive, — il n'est pas de mon ressort d'examiner les titres d'aucune, s'ils doivent provenir vraisemblablement d'une convenance entre l'histoire et nos aspirations psychiques, morales, sociales et métaphysiques, — l'esprit moderne, loin d'envisager comme périmés les rites, les dogmes et l'autorité, ne peut que leur reconnaître une incontestable valeur au point de vue simplement religieux, en dehors, bien entendu, de toute action supposée de Dieu sur nous par leur véhicule ou leur intermédiaire, ce qui échappe radicalement à sa compétence.

Sans doute l'esprit moderne dénie toute efficacité aux seules formules. Il ne croit plus et ne peut plus croire à la magie. Le fidèle qui s'imagine lier son dieu, s'attirer ses bonnes grâces ou éviter ses colères

Digitized by Google

à l'aide de quelques pratiques hiératiquement fixées, lui paraît à bon droit ridicule. Outre qu'on n'enchaîne pas la divinité, on ne la trompe ni ne la corrompt : les gestes seuls ne signifient rien. Il n'en va pas de même si ces pratiques se trouvent correspondre à une disposition du cœur. Sans compter qu'elles peuvent mettre le croyant en état de recevoir un secours surnaturel — et non plus de le commander — il faudrait pour les condamner, humainement parlant, réprouver toute expression de nos sentiments, surtout quand elle est conventionnelle : l'acte, par exemple, d'enlever son chapeau ou de se donner la main en signe de respect ou d'amitié. Ce serait oublier que l'exécution réelle n'est pas un appendice accessoire et, encore moins, une détérioration de la volonté, mais qu'elle en est au contraire la conséquence obligée. Si l'acte n'est rien sans l'esprit, ainsi que Jésus l'a réprouvé en la personne des pharisiens, l'esprit n'est rien, en revanche, qui ne s'épanouit pas en actes. Qu'est-ce qu'un amour qui ne s'épanche pas, une intelligence qui ne porte aucun fruit? Rien ou peu de chose. Il n'existe pas, d'ailleurs, d'acte purement conventionnel. Ils dérivent tous, à travers plus ou moins de détours, de la nature des choses, de l'adaptation de notre esprit à elles. L'holocauste, notamment, n'est-il pas un symbole qui, pour n'être pas spontané, n'en exprime pas moins la spontanéité du sacrifice personnel? D'une façon ou d'une autre, tout sentiment tend de soi-même à s'exprimer en paroles et en actes. Bien plus, un sentiment ne vit véritablement qu'à ce prix, à condition de s'incarner, pourrait-on dire, dans la matière qu'il transfigure et oriente à son passage. Son expression le fortifie, au vrai, de ce qu'il dépense.

Digitized by Google

Ce n'est qu'en apparence que la réalisation semble restreindre et appauvrir l'expansion de la vie intérieure. Si une résolution n'est complète qu'en nous prenant et nous façonnant tout entiers, l'action réagit, à son tour, sur l'intention d'où elle procède, tant et si bien que c'est de ses prodigalités, à la lettre, que l'amour se nourrit. Tout de même que l'esprit vivifie la conduite, la conduite fortifie l'esprit. Entre la sensibilité et l'action il y a communication perpétuelle, influence constante. Saint Ignace de Loyola le savait bien qui, pour arriver à la foi, recommandait de « pratiquer » et Pascal de « prendre de l'eau bénite ». « La messe hebdomadaire, écrit de son côté Auguste Comte, la messe du dimanche, les fêtes, les sacrements ont été et sont même encore le soutien solide des idées chrétiennes. » « Nul doute, ajoute-t-il, que des procédés analogues n'aient pour la diffusion des idées nouvelles un pouvoir égal. » Il en tint compte lorsqu'il fonda la religion de l'humanité. Les francs-maçons, d'autre part, n'ont-ils pas senti cette vérité, qui sont en train de constituer un ritualisme? Faute de descendre dans la pratique et de se compromettre dans les faits, le sentiment religieux ne peut que s'affaiblir manque de support. L'âme, en effet, n'est pas séparée du corps; elle n'y est pas logée, ainsi que la représentait un spiritualisme superficiel, comme un pilote dans un navire. Le corps est esprit ou, plutôt, il en procède : il en est le complément, tout comme celui-ci est le couronnement et, pour tout dire, la raison dernière de nos fonctions corporelles. Tout de même qu'il n'est rien de psychique qui ne modifie l'organisme, il n'est rien de physiologique qui ne retentisse sur l'esprit. Corps et âme ne font qu'un ou, plutôt, s'ils se distinguent c'est

Digitized by Google

comme l'inférieur du supérieur, la conséquence du principe. Intimement liés, on ne peut les séparer sans nuire à tous les deux. L'amour de tête, outre qu'il est la source des pires égarements des sens, dégénère, la plupart du temps, en déséquilibre de l'esprit. Toute scission entre le sentiment et les actes est doublement ruineuse. Il n'y a pas plus de pratiques vraiment religieuses sans l'esprit que de sentiment religieux vivace sans pratiques. Une religion sans rites ni manifestations extérieures quelconques est bien près de mourir, de passer à l'état purement conceptuel, c'est-à-dire inefficace ou inexistant moralement. Dans la simplicité des dévotions populaires il y a souvent plus d'infini que dans les plus hautaines spéculations ou les sentiments les plus exquis. C'est que tandis que la foi la plus large et la plus profonde trouve sa perfection dans des actes très précis, ceux-ci seuls conservent au culte intérieur toute sa noblesse et sa pureté. Quoi qu'on dise, ce qui manifeste le mieux la vie et la transfigure ce sont les œuvres. L'esprit moderne ne s'inscrit pas à l'encontre.

S'il est vie avant tout, le sentiment religieux n'est pas, d'autre part, tellement dépouillé d'intellectualité qu'il se réduise à une foi sans croyances. Qu'est-ce que cela d'ailleurs? Bien que non intellectuel au principe, tout sentiment n'en est pas moins pénétré d'idée. Sans cela, il n'aurait où ni sur quoi se cristalliser; il serait privé de noyau. Avoir foi c'est, en définitive, toujours croire en quelqu'un ou en quelque chose. Le sentiment religieux n'est pas qu'une aspiration vague. Il postule une fin, un principe, un Être transcendant : Dieu. S'il peut survivre à son défaut, il ne

Digitized by Google

tarde pas à se flétrir et dessécher. Il implique, en outre, une certaine conception du monde et, pour parler net, une métaphysique. Il ne se soutient, au surplus, qu'au contact de croyances semblables qui, agglomérées et concentrées, aboutissent au dogme, même sans révélation. Est-ce que tout groupe humain, toute école, toute société, toute nation n'a pas des principes communs, un idéal collectif, sans lesquels ils tendraient à se dissoudre, ainsi qu'on le voit aux dissidents du patriotisme? Ceci est indispensable. Aussi, ce que l'esprit moderne ne peut admettre c'est moins le dogme lui-même que, parce qu'on l'estime révélé, un dogme immuable dans sa forme comme dans son contenu, incapable, par conséquent, de se plier aux progrès de la pensée. Mais en fait, en est-il de pareil ou qu'on puisse donner pour tel? Assurément non, — sauf parmi les morts — car il n'y en a pas de véritablement vivant qui ne soit susceptible de développement, comme Newman l'a admirablement montré pour ceux de l'Église catholique, dont la formule ne réclame des interprétations de plus en plus approchées et, par conséquent, adaptées aux conquêtes de la spéculation philosophique. Il n'y a rien là d'opposé à l'immutabilité du fond; bien au contraire, « si la continuité n'existe que dans une croissance ininterrompue ». Tout de même, l'immutabilité ainsi comprise ne peut en rien scandaliser l'esprit critique qui est l'une des marques de notre temps.

Il en va pareillement de l'autorité. L'esprit moderne n'est pas éloigné d'en reconnaître la nécessité dans le domaine religieux, tout au moins pour finir les conflits, séparer les parties, quand ce n'est pas pour

Digitized by Google

maintenir l'unité et la cohésion des esprits. N'est-ce pas le cardinal Gibbons qui compare l'infaillibilité pontificale à l'autorité de la Cour Suprême des États-Unis, qui est non seulement le modérateur, mais la source vive, le magistère vivant de l'institution démocratique? Le besoin ne se fait-il pas sentir un peu partout d'une ou de plusieurs compétences qui examinent et qui tranchent? C'est la raison d'être de nos congrès et de nos parlements. Si cela est tout à fait nécessaire dans l'ordre de la pratique, combien ce l'est plus encore en religion! Comme les « vérités religieuses » ne sont pas, de même que les vérités scientifiques, « des vérités étroites limitées à la première expression que la pauvreté de la langue humaine a trouvée; comme au contraire elles sont riches, fécondes et pleines de conséquences qui ne s'en dégagent qu'avec le temps; et comme enfin, sous ces variations apparentes, il importe à leur caractère même de vérités qu'elles demeurent identiques en leur fond, le chrétien, dit M. Brunetière, a besoin d'une autorité dont la fonction propre soit en quelque manière d'assurer cette identité ». C'est le rôle de l'infaillibilité de maintenir la fixité de la doctrine tout en la laissant ouverte au progrès; de sorte que, loin de s'opposer au mouvement dans l'Église catholique, celle-ci même en est la garantie, — ainsi que Joseph de Maistre l'a bien vu — ce qui le conditionne et l'assure. A défaut d'une autorité qui ordonne les initiatives privées, tout au moins en les confrontant et régularisant, une religion ne peut que se dissoudre par dissociation de ses membres et finalement s'éteindre, ainsi que la régression du luthérianisme en protestantisme dit libéral, où presque plus rien ne subsiste du protestantisme primitif, en

Digitized by Google

est un illustre spécimen, pour ne rien dire de l'anglicanisme qui s'est éparpillé en sectes innombrables après sa séparation d'avec Rome. Au reste, cette urgence d'un pouvoir central est tellement bien ressentie par les différentes confessions religieuses qu'à un mouvement de dissolution a succédé, particulièrement aux États-Unis, un effort de recomposition dont l'Église catholique marqua le terme au Concile du Vatican avec la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Aussi bien, ce ne sont pas seulement les diverses formes du christianisme qui ont admis le principe d'autorité, ce sont aussi toutes les religions de l'ancien monde : l'Assyrie, l'Égypte, la Grèce et Rome, pour s'en tenir à ces exemples, ont toujours eu un sacerdoce, une hiérarchie religieuse. Il n'en faudrait pas conclure, avec Auguste Sabatier, que les religions d'autorité, quelles qu'elles soient, sont destinées à disparaître avec le progrès de la culture scientifique pour faire place à la religion purement intérieure. Si toute religion se forme en société, il n'y en a pas, pour spirituelle qu'elle soit, sans un modérateur ou balancier, qui, tout en prenant garde de ne pas décourager les initiatives, ne leur imprime une même direction et un même rythme. Et puis « qui assure, comme le dit M. Ermoni, que la conscience individuelle peut communiquer immédiatement avec Dieu de façon à en saisir toutes les impulsions, à en comprendre toutes les directions? N'y aura-t-il pas toujours des voiles mystérieux et impénétrables qui lui cacheront cette présence », lui rendront impossible l'intelligence intégrale de ses vues? La conscience individuelle ne peut être entièrement livrée à elle-même, pas plus dans le domaine religieux qu'en morale ou en sciences.

Digitized by Google

Ainsi, — même en dehors de toute croyance à une révélation déterminée — la pensée moderne n'infirme ni les rites, ni les dogmes, ni l'autorité en matière religieuse, comme incompatibles avec les données de la science, de la critique et de la philosophie, non plus qu'avec les exigences de la conscience contemporaine. Ils lui apparaissent, au contraire, indispensables — quelle qu'en soit la valeur intrinsèque — au maintien du sentiment religieux, qui ne peut subsister qu'à condition de s'épanouir en rites et en dogmes sous un magistère commun. « Une religion sans mythes, sans dogmes, sans culte ni rites, écrit Guyau, n'est plus que la religion naturelle, chose quelque peu bâtarde qui vient se résoudre en hypothèses métaphysiques. »

II. — L'Esprit moderne au regard de la Religion.

Le grief qu'on adresse aux religions — aux religions constituées en sociétés qui, pour être spirituelles, n'en forment pas moins des corps — d'être hostiles par leur nécessaire autoritarisme à l'esprit moderne, qui remplace les affirmations *a priori* par l'expérience et tient la liberté pour la première condition non seulement de la science mais de la vie individuelle ou sociale, ce grief, s'il est plus grave que le précédent, — comme impliquant la condamnation de la religion, pour ainsi dire par elle-même, — n'est pas, en réalité, beaucoup plus juste en droit, bien que les faits se soient trop souvent chargés de le paraître confirmer..

Digitized by Google

D'abord, toute religion, quelque matérielle qu'elle soit, est, avant tout, une société d'esprits. Son but avéré n'est pas de gouverner les corps, mais les âmes. Une religion vraiment digne de ce nom n'est corporelle, en quelque sorte, que dans la mesure où cela est indispensable à sa vie morale. Les États de l'Église nous apparaissent dans l'histoire uniquement comme une sauvegarde de sa mission religieuse. Qu'il arrive maintenant aux religions d'assumer parfois la charge du pouvoir civil, ce n'est pas en vertu d'un droit, mais d'un devoir, par délégation ou substitution, en cas d'insuffisance de ce dernier, comme cela se présenta en Occident après l'invasion des Barbares pour le catholicisme, qui présida à la réorganisation sociale et à la formation des États, ou comme cela se présente encore en pays musulmans où les deux pouvoirs sont confondus. Là n'est pas leur mission véritable. Cela est si vrai que toute théocratie est bien plus dommageable, somme toute, à l'idéal religieux qu'elle représente qu'aux intérêts temporels. Il s'y compromet, alors que la religion risque d'y perdre de vue son rôle moral et surnaturel au profit d'ambitions purement mondaines. A mesure que les gouvernements peuvent marcher seuls, les Églises ont effectivement tout à gagner à leur abandonner les affaires : elles jouissent d'une autorité morale d'autant plus grande qu'elles y sont moins engagées. Aussi bien, la distinction des Églises et de l'État et, en une certaine mesure, leur séparation sont nettement dans le sens du progrès.

Pas plus qu'une religion n'est faite pour gouverner les peuples, elle ne doit avoir de juridiction sur les

Digitized by Google

gouvernements. En revanche, l'État n'a pas à gouverner les Églises. Il sort complètement de son rôle quand il exerce ou tente d'exercer sa juridiction au spirituel. Toute la querelle des investitures est née de cette fausse prétention; la religion n'est ni maîtresse, ni servante vis-à-vis du pouvoir civil. A vouloir être la maîtresse elle a chance de devenir esclave, ainsi qu'on le peut voir sous l'Ancien Régime, par suite de la suprématie de la force dans les faits. Et ceci est profondément pernicieux si une religion qui est aux mains du pouvoir temporel y perd le plus indiscutable de sa grandeur. L'Église d'Angleterre en est l'illustration : le mouvement d'Oxford est tout entier issu d'une révolte contre l'avilissement de l'esprit religieux, résultat de cette mainmise du civil sur ce qui ne lui appartient pas. Société dans la société, toute religion conséquente avec elle-même ne peut aspirer qu'à ne pas être gênée : elle ne peut légitimement exiger que la liberté. Elle est en droit de réclamer du bras séculier de la respecter et faire respecter, mais point du tout d'exécuter ses sentences, comme ce fut le cas de l'Inquisition, ou de sauvegarder ses principes, encore moins de lui attirer des prosélytes. Aussi bien l'État moderne est tenu, pour sa part, de pratiquer la neutralité confessionnelle — qu'il ne faut point confondre avec l'athéisme, qui est une opinion, — à l'exemple des États-Unis, qui s'abstiennent de professer aucune forme de religion positive : c'est le seul moyen de maintenir l'accord entre citoyens de croyances très diverses. Il s'ensuit que l'État doit accorder la liberté aux Églises. Il doit leur donner licence de s'organiser et de vivre, ce qui vient, du reste, en corollaire de la liberté de conscience même, s'il est vrai, comme nous

Digitized by Google

l'avons vu, que les adhérents à une même croyance tendent naturellement à se grouper. L'obligation en découle également pour lui de ne pas édicter de lois qui imposent à leurs fidèles de violer leurs prescriptions morales ou rituelles.

A part cela, l'État n'a pas à s'inquiéter desdites confessions. Il n'a nullement à prendre parti entre elles et, encore moins, à se faire l'auxiliaire d'aucune. Il ne doit être le gardien de nulle orthodoxie. On ne saurait trop blâmer le zèle de Charles X, qui réunit aux Tuileries un comité ecclésiastique pour arrêter l'extension de toute science qui ne serait pas parfaitement « saine ». Rien de plus néfaste au point de vue religieux que cette obligation politique de se conformer aux enseignements d'une Église. Tout de même, aucune Église n'a à servir le pouvoir. Rien de plus fâcheux qu'une telle préoccupation. Aussi bien, c'est de cette double intrusion du pouvoir civil dans le domaine religieux et du pouvoir religieux dans le domaine civil qu'est né l' « anticléricalisme » qui, s'il est odieux quand il cache la haine d'une religion ou de toute religion, est, à l'inverse, légitime quand il n'est que le souci de ne pas mélanger les deux pouvoirs, de ne pas plus faire dominer le religieux au temporel que le temporel au religieux. (Que d'anticléricaux notoires sont ainsi des cléricaux à rebours!) Il s'exprime alors, comme l'écrivait Waldeck-Rousseau « par une succession indéfinie d'actes et ne constitue pas plus un programme de gouvernement que le fait d'être vertueux, ou honnête ou intelligent ». Cet anticléricalisme-là, d'où procède la laïcisation des pouvoirs publics, est, au vrai, fort précieux pour la religion dans les sociétés modernes, en ce sens qu'il réalise la distinction fondamentale

Digitized by Google

du temporel et du spirituel. Aussi bien, l'alliance du trône et de l'autel fut longtemps en France — si elle l'est encore — le principal motif d'incrédulité. Associer la religion à la politique — et forcément à une politique — n'est ce pas l'entraîner aux contingences des partis, l'obscurcir des passions qu'ils soulèvent? A mesure, au contraire, qu'elle rompt les liens factices qui la soumettaient à l'État ou le lui soumettaient, une religion vit davantage de la vie ambiante. Nulle part, cela n'est plus frappant qu'en Amérique à l'égard du catholicisme. De fait, aucune religion n'a rien à attendre de la force : elles ont tout à y perdre, si c'est par libre adhésion et non par oppression qu'on vient à elles. « La liberté de la religion ne peut être contrainte, est-il formellement reconnu dans l'*Edit de Milan* promulgué en 313 par Constantin, et il faut permettre à chacun d'obéir, dans les choses divines, au mouvement de sa conscience. » Rien n'est plus contradictoire à leur principe même que d'opérer autrement, bien qu'il soit de leur essence de se répandre, de conquérir des âmes et, plus loin encore, de réformer les sociétés. Si ses fidèles croient que l'Église catholique ne vient pas du monde mais de Dieu, ils sont conséquents avec eux-mêmes quand ils pensent qu'elle a été établie dans le monde pour agir constamment sur lui et le transformer à son idéal. Il n'y a rien là que de très légitime, mais qui ne relève pas plus de la violence que ça ne met en droit de la requérir, si rien, au contraire, n'est plus désastreux — ainsi que cela s'est vu — pour la cause même qu'elle prétendrait servir.

A condition pour la société civile et la société religieuse de rester dans leurs limites respectives, aucun

Digitized by Google

conflit sérieux ne peut donc naître entre elles. S'il leur arrive trop souvent de se heurter, ce ne peut être qu'à la suite d'empiétements réciproques, qui ne permettent nullement d'affirmer, puisqu'ils sont indus, que la religion et la société moderne se contrarient. Il n'y a rien dans aucune confession religieuse, et particulièrement dans la chrétienne, qui permette de le soutenir, du moment qu'elles restent fidèles à leur mission qui est toute morale et religieuse.

Toutefois, si la société civile, qui est composée d'incroyants et d'adeptes des différentes religions, ne saurait être troublée par elles, — sous réserve chacune de ne pas franchir les bornes que lui assigne sa nature — la question se pose de savoir si, dans la conscience du croyant, le conflit ne s'avive pas jusqu'à l'insolubilité entre l'esprit moderne et sa foi, alors qu'elle lui impose — par voie d'autorité — des croyances et des pratiques qui semblent, de prime abord, contrarier sa liberté, tant en matière religieuse qu'en philosophie, en science ou en politique. De fait, les « libres penseurs » estiment qu'on ne peut penser librement qu'à condition de n'appartenir à aucune confession.

Prenons le catholicisme qui est, en même temps que la plus autoritaire, la forme la plus achevée du christianisme, la plus parfaite de toutes les religions. Aussi bien, — outre qu'il est parfaitement représentatif — c'est surtout à son propos, comme y prenant tout son acuité, qu'on invoque l'antipathie. C'est particulièrement lui qu'on a en vue lorsqu'on proclame que la religion ne peut coexister dans une même conscience avec l'esprit moderne, si on le donne

Digitized by Google

habituellement en exemple pour démontrer qu'on ne peut faire en même temps partie d'une religion d'autorité et vivre de la vie contemporaine. On oppose le dogme, l'infaillibilité pontificale et la hiérarchie catholique, où tout pouvoir vient d'en haut, à la liberté, non seulement politique et sociale, — à la république et à la démocratie, — qui semblent bien être des résultats en même temps que des conditions du progrès, mais à la liberté d'esprit indispensable au travail scientifique.

Or, pour se manifester parfois dans la réalité, cette hostilité du catholicisme contre la vie moderne est illégitime; elle ne dérive pas de ses principes et — qui plus est — s'y trouve infidèle.

L'antinomie qu'on s'empresse d'instaurer — souvent de part et d'autre — entre le catholicisme et la liberté politique ou sociale est purement gratuite : un effet du préjugé des uns, de l'aveuglement des autres.

Tout d'abord le catholique n'a pas — en tant que catholique — à distinguer entre les formes de gouvernement, libérales ou non. Il n'a pas à refuser son obéissance en raison de ses convictions religieuses. Bien plus, il est, comme tout membre d'une confession quelconque, non seulement autorisé, mais astreint en conscience, par sa religion même, à observer les lois de son pays — à moins qu'elles ne commandent ou défendent ce que sa foi défend ou prescrit — quand bien même elles interdiraient ce que permet son Église, fût-ce des pratiques qui, pour être vénérables, ne sont point essentielles. Jésus-Christ en fait, sans conteste, une obligation à ses disciples. « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui

Digitized by Google

est à Dieu. » Et saint Paul déclare expressément « qu'il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Lui ».

En outre, non seulement le catholique peut user de la liberté qui lui est concédée par les gouvernements, il doit encore s'en servir pour travailler à l'amélioration des sociétés. L'Encyclique *Rerum novarum* est formelle à cet égard. Il y a obligation pour lui à s'inquiéter de réformes et, plus que cela, à contribuer directement au progrès par son travail personnel : économique, industriel, scientifique, artistique ou littéraire. Il n'est bon catholique et bon chrétien, vraiment religieux, qu'à ce prix; à condition d'être comme les autres hommes, de partager leurs soucis et leurs préoccupations, de prendre de la peine et de les aimer; à condition, en un mot, d'être plus que les autres, un citoyen parfait, modèle de toutes les vertus à la fois sociales et privées. On saurait, du reste, d'autant moins faire un grief aux religions de détruire le civisme que le principal reproche qui leur est adressé par l'antipatriotisme est tout justement d'en être les gardiennes.

De fait, il n'est rien dans le principe des religions les plus autoritaires qui condamne la liberté politique et sociale. Que le brahmanisme implique une certaine forme de société, je veux dire le régime des castes, cela ne tient nullement à ce qu'il y a de vraiment religieux en lui et, par conséquent, d'essentiel. Effectivement, il s'en détache de jour en jour. En droit, l'autorité religieuse ne s'exerce valablement que dans les questions religieuses et morales. Aussi bien dans le catholicisme même, elle ne saurait exiger ailleurs l'obéissance. Sans doute, la doctrine catholique peut contribuer à éclairer les esprits dans leurs recherches sociologiques : elle ne fait sienne aucune

Digitized by Google

théorie. Tout de même qu'elle n'est pas liée à une organisation sociale, elle n'empêche quiconque d'être aristocrate, démocrate ou socialiste. A plus forte raison, elle ne recommande et, encore moins, commande aucune opinion politique. « L'Église ne prescrit ni n'adopte de préférence aucun régime, écrivait en 1876 Mgr Guibert. C'est une grande erreur que de l'inféoder à une forme de gouvernement. » Un catholique n'est nécessairement ni monarchiste, ni républicain. « L'Église est amie de tous les gouvernements quelle qu'en soit la forme, précise Grégoire XVI, pourvu qu'ils n'oppriment pas sa liberté. » Cela est conforme au plus pur enseignement catholique. En ces matières — si ses avis doivent être accueillis avec respect par qui fait profession de catholicisme — le pape ne saurait être considéré comme infaillible.

Il ne peut l'être plus en science, la révélation divine ne s'exerçant — pour ceux qui y croient — que sur un terrain inaccessible aux autres modes de connaissance. Le dogme, qui en est issu, et l'infaillibilité, qui n'a trait qu'à son interprétation, ne peuvent en rien contrarier la discipline scientifique. Ils laissent toute liberté au savant, de chercher, de trouver et même de se tromper. Ils le mettent en garde seulement contre les hypothèses métaphysiques qu'il pourrait former en contradiction avec sa foi. Hors de cela, qui est extra-scientifique, le savant a pleine licence. La juridiction du pape sur les esprits, dit très justement Joseph de Maistre ne « sort pas des limites du *Symbole des Apôtres* ». Strictement religieuse et morale, elle n'a rien à faire en physique, en chimie ou en histoire naturelle.

Par suite, non plus qu'elle n'est une entrave pour

Digitized by Google

la science, elle n'est pas un despotisme qui immobiliserait l'esprit humain et lui défendrait de penser. Pourvu qu'il ne contredise pas les propositions dogmatiques et les décisions pontificales y afférentes, le catholicisme accorde au philosophe toute latitude, même en métaphysique et en métaphysique religieuse, s'il ne peut que favoriser ses recherches en le préservant de considérer jamais ses opinions comme définitives. « Apprenons à penser par nous-mêmes, écrit vaillamment l'abbé Piat, étudions avec impartialité et à fond les diverses manifestations de la pensée contemporaine, enfin présentons la tradition, préalablement transformée en notre substance, sous la forme qui convient aux personnes de notre époque. » Est-ce là le langage d'un homme dont la réflexion est asservie?

Enfin, l'autorité dogmatique n'empêche en rien l'autonomie religieuse de chaque conscience. Outre que l'autorité du pape ne va pas, comme celle des imans de l'islamisme persan jusqu'à être une prophétie permanente, ni comme celle des gurus de l'Inde et des lamas du Thibet jusqu'à être une perpétuelle incarnation de la divinité, il faut pour que le dogme conquière un esprit que ses titres soient reconnus, tout au moins à un certain moment : il est peu de personnes, même élevées pieusement, qui ne doivent traverser une crise d'âme, décisive d'un affermissement ou d'un abandon de la croyance, comme des conversions ou des retours à la foi. L'autorité est inefficace pour imposer à la conscience des propositions dont elle n'apercevrait pas, sous quelque rapport, la raison d'être. Aussi bien, pour valoir quelque chose, son adhésion doit-elle être, comme son obéis-

Digitized by Google

sance, raisonnable et volontaire. Il n'y a que celle-là qui compte vis-à-vis d'une autorité, qui, bien que sensible extérieurement, est tout entière morale. Elle est si respectueuse d'ailleurs de l'indépendance individuelle, dans les limites du credo, qu'elle n'interdit pas plus à chaque fidèle de collaborer au progrès de l'Église — si on peut bien dire que, loin d'annihiler l'activité de l'esprit en matière doctrinale, l'infaillibilité l'aiguillonne en lui donnant de la sécurité, alors qu'il tente d'ajouter quelque chose à ce que lui ont légué ses pères afin de transmettre à ses descendants, comme le dit M. Brunetière, « une religion non pas plus vraie, ni plus sainte, ni plus pure, mais d'une vérité cependant plus large, en tant qu'adaptée à des exigences nouvelles », — que l'unanimité religieuse n'empêche chacun de croire à sa manière, pour ses raisons et avec tout ce qu'il y a de singulier en lui. Aussi bien, « le dogme n'est point formulé en langage technique par des savants, pour leur usage exclusif, dit excellemment l'abbé J. Lebreton; il est écrit en langue vulgaire par des chrétiens pour l'humanité entière ». Il permet les adaptations et les développements, l'application aux consciences individuelles et leur apport. Les Saints, dont s'honore l'Église catholique, en sont un magnifique exemple.

La religion et l'esprit moderne ne sont, en définitive, sur aucun point contradictoires l'un à l'autre. Loin de là : ils se complètent. Outre que l'esprit moderne est obligé de reconnaître que le sentiment religieux ne se perpétue qu'à condition de s'extérioriser, la religion organisée en sociétés, sous le magistère d'une autorité suprême, développe le sens social

Digitized by Google

nécessaire aux patries. Au lieu d'annihiler l'action de l'homme, elle lui donne de l'assurance, en même temps qu'elle lui est un excitant; cité des âmes, qui, pour ne pas plus empiéter, en bonne logique, sur la société civile que celle-ci sur la société religieuse, — ce qu'elles doivent toutes deux se garder de faire — n'en sert pas moins de modèle et, peut-on dire, d'achèvement aux nations que le christianisme groupe, par ailleurs, en humanité supérieure par-dessus les frontières : réalisation vivante de l'idéal de fraternité et d'amour que le Christ est venu apporter au monde.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS VII

LA QUESTION MORALE

CHAPITRE I. — **L'Indépendance de la Morale** 3
I. La science peut-elle fonder une morale? 5
II. L'amoralisme scientifique 20
III. La science de la morale 28
IV. La morale et les sciences 47

CHAPITRE II. — **La Renaissance de l'Idéal antique** . . 56
I. Le conformisme à la nature 58
II. L'idéal antique devant l'idéal chrétien . 67

CHAPITRE III. — **La Défense de l'Individualisme** . . . 76
I. L'individu dans la société 78
II. Vrai et faux individualisme 90
III. La nécessité de l'individualisme 110

LA QUESTION SOCIALE

CHAPITRE IV. — **La Morale et la Société** 129
I. La question sociale est-elle une question morale? 130
II. La question morale est-elle une question sociale? 140
III. Le moral et le social 147
V. Réforme sociale et réforme morale . . . 157

Digitized by Google

CHAPITRE V. — **La crise de la Charité** 164
I. Charité et solidarité 165
II. Le droit à l'assistance sociale et la charité. 177

CHAPITRE VI. — **La vraie Justice**. 190
I. L'injustice du droit moderne. 191
II. L'idéal de justice. 198

CHAPITRE VII. — **L'Antinomie sociale**. 207
I. Le conflit de la liberté et de l'égalité . . 208
II. Liberté ou égalité?. 219
III. La solution du conflit : le socialisme libéral. 230

LA QUESTION RELIGIEUSE

CHAPITRE VIII. — **La Morale et la Religion** 243
I. La religion devant la morale. 243
II. La morale devant la religion. 263

CHAPITRE IX. — **La Science et la Foi** 282
I. Les sciences de la nature et la foi . . . 283
II. La science et la révélation 298
III. L'histoire et la foi 310
IV. Les rapports de la science et de la foi . . 322

CHAPITRE X. — **La Religion et l'Esprit moderne** . . . 335
I. La religion au regard de l'esprit moderne. 336
II. L'esprit moderne au regard de la religion. 344

29-08. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 3-08.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

D1143

BIBLIOTHÈQUE VARIÉE, FORMAT IN-16

A 3 FR. 50 LE VOLUME

PHILOSOPHIE ET MORALE

BARCKHAUSSEN (H.) : *Montesquieu, ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède* ..... 1 vol.

BERSOT : *Un moraliste* (Études et pensées) ..... 1 vol.

BINET (Alf.) : *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs* ..... 1 vol.

BOUILLIER, de l'Institut : *Nouvelles études familières de psychologie et de morale* ..... 1 vol.
Questions de morale pratique. 1 vol.

CARO (E.) de l'Académie française : *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
Le Matérialisme et la science. 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
Philosophie et philosophes. 1 vol.

FOUILLÉE (Alf.), membre de l'Institut : *L'Idée moderne du droit* ..... 1 vol.

La philosophie de Platon ... 4 vol.
I. *Théorie des idées et de l'amour.*
II. *Esthétique, morale et religion platonicienne.*
III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme.*
IV. *Essais de philosophie platonicienne.*

FRANCK (Ad.), de l'Institut : *Essais de critique philosophique.* 1 vol.
Nouveaux essais de critique philosophique ..... 1 vol.

GARNIER (Ad.) : *Traité des facultés de l'âme* ..... 3 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

GRÉARD (H.), de l'Académie française : *De la Morale de Plutarque* ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

JOLY (H.), de l'Institut : *Psychologie des grands hommes* ..... 1 vol.
Psychologie comparée : l'homme et l'animal ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

JOUFFROY (Th.) : *Cours de droit naturel* ..... 2 vol.
Mélanges philosophiques .. 1 vol.

LATREILLE (C.) : *Francisque Bouillier, le dernier des Cartésiens* ..... 1 vol.

LUCRÈCE : *De la Nature*, traduction française, par M. PATIN. 1 vol.

MARTHA (C.), de l'Institut : *Les moralistes sous l'empire romain* ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
Le poème de Lucrèce ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
Études morales sur l'antiquité. 1 vol.

MONTEGUT (É.) : *Libres Opinions morales et historiques* ... 1 vol.

PRÉVOST-PARADOL : *Études sur les moralistes français.* 1 vol.

RICARDOU (A.) : *La critique littéraire* (étude philosophique).
Ouvrage couronné par l'Académie française.

SÉNÈQUE LE PHILOSOPHE : *Œuvres complètes*, traduites par M. J. BAILLARD ..... 2 vol.

SIMON (J.), de l'Académie française : *Le devoir* ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

SPENCER (H.) : *Faits et commentaires*, traduit par A. DIETRICH ..... 1 vol.

TAINE (H.) : *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France* ..... 1 vol.
De l'intelligence ..... 2 vol.

THAMIN (R.) : *Un problème moral dans l'antiquité ; étude de casuistique stoïcienne* ..... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

TOULOUSE (Dr) : *Comment former un esprit* ..... 1 vol.

WADDINGTON (Ch.), de l'Institut : *La philosophie ancienne et la critique historique* ..... 1 vol.

WAGNER : *Pour les Petits et les Grands : simples causeries sur la vie et la manière de s'en servir.* 1 vol.

29-08. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 3-08-1630

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT 202 Main Library 5648

LOAN PERIOD 1 HOME USE | 2 | 3

4 | 5 | 6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

FEB 11 1989

AUTO DISC NOV 19 '88

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

YB 22815

U.C. BERKELEY LIBRARIES

C006826808

588852

Gaultier

BJ319
G3

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google